

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









COMPRENDRE L'UTOPIE : QUELLE(S) UTOPIE(S) ?

Georges Bertin
(sous la direction de)

M@gm@ vol.10 n.3 Septembre-Décembre 2012

Editorial

Utopia

Georges Bertin - Orazio Maria Valastro

Au-delà des utopies culturelles, politiques et sociales projetées depuis l'Antiquité classique dans nos imaginaires sociaux via les Arts et Lettres ou les discours politiques annonçant des sociétés idéales jamais réalisée, il existe aussi ce que l'on nomme aujourd'hui des « utopies concrètes », même si l''expression sonne, pour certains, comme un oxymore. D'un côté, donc, un mouvement créant dans un espace du nulle part et partant de l'imaginaire vers l'action, car quand comme l'a écrit Paul Ricoeur, « l'homme n'advient qu'au travers de ces pratiques » et lorsque l'imagination devient « instituante », constitutive de la réalité sociale, le développement de perspective nouvelles constituent la base même de l'Utopie. Mais ces Utopies restent dans le domaine d'une Universalité largement convenue. Les Utopies organiseraient donc, sans en clôturer le sens, une rencontre de l'Imaginaire et du Réel articulant et rendant possible deux univers que tout semblait différencier, si ce n'est opposer.

DE L'UTOPIE

L'utopie avant l'heure : La République de Platon

Benoît Quinquis

La frontière entre ce que la modernité distinguera sous les dénominations d'utopie pratique et d'utopie théorique n'étant pas étanche dans La République de Platon, il peut être tentant de comparer ce dialogue aux Lois afin de voir quelles propositions relèvent du pratique ou du théorique, mais c'est mal poser la question : en effet, le dialogue étant premièrement théorique d'un point de vue politique, il est plus intéressant de le prendre comme tel et de rechercher ensuite comment une cité existante peut prendre en compte cet idéal régulateur que la philosophie lui propose. Il faut aussi tenir compte du fait que la dimension pratique du dialogue s'exerce surtout à l'égard de l'âme humaine et qu'il est tout aussi intéressant de déterminer dans quelle mesure le propos de La République recoupe l'enseignement

M@gm@ ISSN 1721-9809

éthique dispensé à l'Académie, dont le Phédon offre un aperçu saisissant : si l'on peut parler d'utopie avant l'heure concernant La République, c'est moins au nom de cette interpénétration du théorique et du pratique, qui est également le fait de bon nombres d'utopies modernes, qu'au nom de cette interpénétration du politique et de l'éthique que la modernité a souvent tendance à oublier ; Platon n'invite nullement à faire violence à la cité pour la rendre parfaite malgré elle, comme ont pu le faire les totalitarismes modernes, mais plutôt à se faire violence à soi-même pour devenir sage et juste : ce précurseur de l'utopie qu'était Platon n'avait pas pour but ultime le meilleur des mondes mais d'abord le meilleur des hommes.

Utopie et religion chrétienne

Virginie Alnet

Qu'est-ce qu'une utopie ? Une telle question, de par la pluralité des définitions du concept qui existe et les controverses qu'elle provoque, amène à de vastes considérations. Il ne s'agira pas ici de chercher à énoncer les définitions de manière exhaustive, mais d'essayer de construire un cadre conceptuel qui pourrait donner lieu à l'usage pratique de ce concept, potentiellement capable de devenir un instrument sociologique utile.

L'Utopie comme esquisse d'un avenir meilleur

Hervé Ondoua

Le postmodernisme se donne explicitement comme une philosophie de la mondialisation. En occident, Jacques Derrida, par sa déconstruction, est l'un des penseurs qui anime le débat postmoderne en considérant que notre ère manque la fin de rationalité, du progrès et de la recherche d'un sens. La déconstruction se définit comme l'ensemble des techniques et stratégies utilisées par Derrida pour démonter, fissurer et déplacer toute logique universelle. Par le mécanisme de la *différance*, l'homme sort de tout cadre originaire (grands ensembles, méta récits), seul demeure la trace. L'homme pris dans la trace marque son refus de solidarité avec tout centre, tout principe, toute origine, etc. Cette idée est radicalisée par le légiste, personnage emblématique dans l'Utopie de Thomas More. En effet, le légiste fait l'éloge de la justice sévère anglaise. Partant de la théorie socio-biologiste selon laquelle les comportements sociaux sont génétiques, le légiste dans l'Utopie de More soutient qu'il faut une justice sévère, inflexible, rigide pour nettoyer la cité de ces maux. Dans ce sens, il faut condamner autant d'individus à la potence, car les maux sociaux sont naturels et innées. C'est contre cette approche néolibérale que s'insurge Thomas More. Tout comme les mouvements de gauches, l'Utopie de More explique les maux sociaux par les injustices sociales, la démission de la société, et surtout le manque de l'éducation. Du coup, avec l'Utopie, il s'agit de relativiser le monde dans lequel nous vivons : un autre monde est possible que celui dans lequel nous vivons. Partant delà, l'utopie notamment celle de Francis Bacon ou Thomas More, n'est-elle pas un genre littéraire altermondialiste ? Si la logique néolibérale impose son diktat et pose le principe selon lequel il n'y a pas d'alternative autre que ce que nous offre le capitalisme, ne faut-il pas voir dans l'Utopie, un genre littéraire qui voudrait rétablir l'égalité entre les hommes ?

De l'esprit d'utopie à la construction du devenir

Zsuzsa Simonffy

C'est sur la question de l'articulation entre l'utopie et l'engagement, dans un même cadre conceptuel, que nous nous proposons de nous arrêter ici. Grande est la fortune de ces termes. La philosophie, les sciences sociales ou encore l'histoire littéraire ont ouvert de vastes champs de recherches que la réflexion contemporaine ne cesse d'enrichir. Recourir à ces champs de la philosophie, des sciences sociales et de l'histoire littéraire ne serait-il pas alors suffisant à nous fournir un cadre conceptuel tout solide ? Notre réponse est négative dans la mesure où si l'utopie et l'engagement ont été largement abordés au sein de ces disciplines, ils ont été aussi abordés séparément sans constituer pour autant un couple de termes. La littérature abondante ne témoignant pas de la parenté étroite entre ces deux termes, nous partirons à la découverte de leur conjonction possible dans un corpus relativement restreint. Nous proposerons de suivre un parcours au terme duquel leur conjonction ne nous paraîtra pas comme accidentelle mais comme consubstantielle. Dans ce parcours, nous nous appuierons fondamentalement sur des écrits de Chamberland (1983a ; 1983b) pour émettre l'hypothèse selon laquelle c'est précisément cette relation consubstantielle qui servira de bases, à l'issue de la Révolution Tranquille à la mise en conscience de la condition québécoise.

UTOPIES CONCRÈTES

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

Auroville, une cité utopique en Inde

Chloé Maurel

La communauté « Auroville », vaste cité internationale inaugurée le 28 février 1968 en Inde sur la baie du Bengale, à 10 kilomètres de Pondichéry, est une entreprise utopique et libertaire qui vise à réal iser « l'unité humaine » et une cohabitation harmonieuse et épanouie entre les hommes. Elle est fondée sur l'enseignement de Sri Aurobindo, penseur indien mort en 1950. Si au fi l du temps cette communauté n'a pas obtenu le succès espéré en termes de croissance de population, puisqu'elle compte actuellement 1 700 Aurovilliens, alors qu'elle avait été prévue pour en accueillir 50 000, on constate toutefois une implantation durable de cette entreprise sur le sol indien depuis près de quarante ans maintenant. De nouvelles générations arrivent, de nombreux Indiens locaux candidatent pour être intégrés à la communauté, Auroville est devenu un lieu très connu et touristique en Inde, et est reconnu officiellement par le gouvernement indien comme par l'Unesco. Mais qu'est au fond Auroville ? Groupement ésotérique aux allures de secte pour certains, entreprise néo-colonaliste pour d'autres (en effet i l y a un fort décalage de niveau de vie sur place entre les Occidentaux et les Indiens locaux), vestiges de l'utopie soixante-huitarde ou bien encore entreprise pionnière et espoir de paix et de fraternité internationale pour l'avenir ? Auroville apparaît ainsi sous de multiples facettes qui correspondent aux différentes façons, souvent radicalement opposées, dont elle est perçue. Il convient donc de se pencher avec plus d'attention sur cette entreprise originale pour essayer d'apporter un jugement objectif à son sujet. A cet effet il s'agira tout d'abord de rappeler l'histoire d'Auroville et de ses maîtres à penser, puis de présenter l'organisation de la cité et son évolution, en mettant l'accent sur le caractère novateur des activités qui y sont développées, pour ensuite examiner quelques points cruciaux qui ont souvent fait débat, comme les relations entre Auroville et les villages alentours, ainsi que le recrutement, c'est-à-dire comprendre de quelle manière on devient Aurovillien. Il sera ensuite possible, après avoir fait le tour des divers jugements portés sur Auroville, d'apporter une conclusion.

I fiori del mandorlo: le microutopie di Topolò e Paralup nel paesaggio dell'utopia

Augusto Debernardi

I fiori del mandorlo sono i primi fiori che sbocciano quando l'inverno non è ancora del tutto finito e ne segnano la fine. Sono anche un simbolo di giovinezza, di rinascita. La mitologia fa risalire la nascita del mandorlo al'evirazione cruenta di Agdistis, essere bisessuale nato dalla fecondazione della terra dal seme di Zeus che non riesce a fecondare Cibele. Agdistis interpreta il ruolo della ferocia che spaventa perfino gli dei dell'Olimpo, dunque la sua evirazione pare annunciata. Ma c'è anche un'altra narrazione, più romantica, dovuta alla compassione che la dea Atena provò per Fillide che temendo di essere stata abbandonata dal proprio promesso sposo, Demofonte (o Acamante) figlio di Teseo, oppure che esso fosse morto, si tolse la vita. La pietà della dea fece sì che Fillide fosse trasformata nel mandorlo. Demofonte quando tornò in Tracia e seppe della morte della sua promessa pianse tanto abbracciando il mandorlo ed Atena, allora, trasformò quelle lacrime in fiori anche se il mandorlo era ancora privo di foglie. La fioritura si ripropone così all'inizio di ogni primavera, di un nuovo ciclo. Non ci sono ancora le foglie, ma già ci sono i fiori....

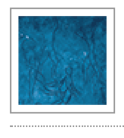
Luoghi e utopia: la risposta territoriale di Marinaleda

Isotta Mac Fadden

Il caso del comune sivigliano di Marinaleda - che qui descriveremo brevemente - è un esempio atipico di risposta alle contraddizioni sistemiche e individuali all'interno del contesto europeo, in cui il superamento della drammatica situazione del post-franchismo spagnolo è avvenuta sulla base della fede in un sogno, un'Utopia socialmente costruita e collettivamente condivisa. L'esempio di questo piccolo comune dimostra, inoltre, come attraverso processi di rielaborazione collettiva positiva degli elementi socio-identitari territoriali, sia possibile la costruzione di *luoghi* in cui il territorio con le proprie specificità, diviene una risorsa per superare la crisi attuale. All'ingresso dell'Humoso - ex feudo, attuale cooperativa, simbolo degli anni di lotta e sacrifici che hanno segnato la storia della comunità di Marinaleda – troviamo da un lato la frase "Terra Utopia" e dall'altro "Este cortijo es para los joranaleros en paro de Marinaleda" ("Questo feudo è per i braccianti disoccupati di Marinaleda"). Da un lato un sogno, un'Utopia, dall'altro un obiettivo: sullo sfondo la realizzazione di entrambi. A muovere le scelte di politica collettiva del comune andaluso sembra essere il tentativo di realizzare una democrazia reale: da un punto di vista politico attraverso un sistema di bilancio partecipativo ed assembleare, dal punto di vista economico attraverso il cooperativismo e da un punto di vista sociale tramite la garanzia di diritti come la casa e la piena occupazione.

L'utopie esthétique-sociale des images photographiques qui contestent la représentation classique des milieux défavorisés





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Katia Machado

Depuis la fin des années 70, le célèbre photographe brésilien Sebastião Salgado produit des portraits en noir et blanc des personnes touchées par la souffrance sociale. Notamment des populations des pays du Tiers-Monde. Bien qu'il ne s'agisse pas de photographie d'art, ses images priment par la qualité de leur composition esthétique. Les partisans du réalisme social en photographie lui adressent des critiques virulentes affirmant que « esthétiser » ce type de réalité sociale la « dépolitise ». On verra dans cet article que néanmoins c'est justement l' « esthétisation » qui permet à son énonciation photographique de transcender le monde réel mettant en évidence la possibilité d'autres mondes possibles. « L'utopie est un exercice de l'imagination pour penser un "autrement qu'être" du social. ». De manière transversale, nous parlerons également du caractère utopique du projet social au Brésil "Olhares do Morro" qui entreprend de donner aux habitants des favelas de Rio la possibilité de produire une iconographie propre pour ainsi s'approprier de la construction de leur « identité sociale ». L'ambition de cette initiative collective est d'utiliser la photographie comme instrument de transformation sociale. Habitués à être « objet » de représentation du regard stigmatisant, les habitants des favelas défient les détenteurs de la culture dominante, qui leur refusent toute forme de reconnaissance sociale, produisant des images de leur citoyenneté. Il ne s'agit pas de nier le caractère déplorable de la misère qui les entoure mais de faire voir que malgré la précarité des moyens de vie c'est un milieu où il se déploie beaucoup d'ingéniosité, de créativité, de sociabilité. « L'utopie, en ce sens, est l'expression de toutes potentialités d'un groupe qui se trouvent refoulées par l'ordre existant.

Comprensione di un'Utopia di servizio: ricerca valutativa sulla casa della salute in Italia, da sperimentazione a modello

Marco Pasini

L'articolo cerca di mettere in luce un progetto che rientra tra le numerose iniziative ed esperienze utopiche/utopiste che indicano un'altra via possibile dell'essere insieme: utopie comunitarie, sessuali, urbanistiche, ecologiche, monetarie, eco villaggi, utopie urbane, gruppi virtuali, ecc. Insomma, l'utopia, le utopie antiche e attuali ed il loro impiego/attualizzazione nel sociale, nell'economia e nella politica. Mettere in luce, cioè, quelle numerose iniziative ed esperienze utopiche o utopiste che indicano un'altra via possibile dell'essere insieme. L'Utopia, produzione "principe" dell'immaginario, occupa di fatto il centro della scena sociale se consideriamo il gran numero di movimenti che in tutto il mondo si rifanno ad essa e tentano di pensare un mondo più responsabile. In questa sede si intende presentare la descrizione di una ricerca valutativa su un'idea portata avanti praticamente ma da pochi solo immaginata e da molti addetti ai lavori considerata "utopica". Un percorso all'interno di una sfera sociale principale, essenziale e quotidiana: la salute. La riorganizzazione dei servizi costituisce una delle sfide che il Ministero della Salute e le Regioni fronteggeranno nei prossimi anni. Questa ottica impone la costruzione di una nuova struttura polivalente di assistenza sanitaria territoriale: la **Casa della Salute**. L'ipotesi di realizzazione di questo modello ha ricevuto impulso dagli Accordi sulle cure primarie con il coinvolgimento dei Medici di medicina generale nel governo della domanda e dei percorsi sanitari definiti dalla legge finanziaria del 2007 con cui il Ministro Livia Turco fece approvare uno stanziamento di 10 milioni di euro per avviarne la sperimentazione. La Regione Toscana, la prima a sperimentare tale ipotesi organizzativa, ha commissionato alla Fondazione Labos una ricerca di tipo esplorativo e valutativo per verificare sul campo lo stato di attuazione dei progetti di Casa della Salute.

L'utopie de l'espace artistique et social: transformer les consciences par l'art

Orazio Maria Valastro

J'ai rencontré Antonio Presti, président de la Fondation Fiumara d'Arte, pendant l'été 2011 à l'Art Hotel - Atelier sur mer, situé à Castel di Tusa dans la province de Messina. Notre entretien s'est déroulé devant la mer de la côte nord occidentale de la Sicile. Nous avons discuté des projets et des activités de la Fondation au service de l'utopie : donner corps à l'utopie moyennant l'art pour éduquer la communauté à la beauté, cette utopie qui prend corps depuis 1982 en Sicile, pour la transmettre comme futur à un réseaux d'utopistes et aux prochaines générations. Discours et pratiques de l'utopie relèvent ici d'un dénominateur commun recouvrant un élément thématique transversal, l'expérience émotionnelle du voyage comme purification par le rêve de l'art en terme de valeurs éthiques. L'éducation par l'esthétique dans la jouissance de l'œuvre d'art rétablit une pédagogie symbolique, éduquant par l'art à l'énergie universelle représentée par la dévotion à la beauté : inspiration à un faire utopique vivifiant un nouvel état social et culturel s'opposant au néant qui travaille cette société, consumériste et matérialiste, par l'accompagnement symbolique des rites de la lumière hélant l'accès au régions de la connaissance spirituelle. Quelles sont ainsi les caractéristiques du discours et de la praxis utopique faisant l'objet de notre réflexion autour des utopies contemporaines ? Ce n'est que par une analyse des marqueurs spécifiques de l'utopie, les trais communs dégagés par Lucien Sfez structurant la

condition nécessaire de toute analyse portant sur les utopies, que allons saisir les discours et les activités de la Fondation Fiumara d'Arte.

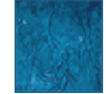
M@GM@ ISSN 1721-9809

International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France

newsletter subscription





newsletter@analisiqualitativa.com

www.analisiqualitativa.com



info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018





OS Templates



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Comprendre l'Utopie : quelle(s) utopie(s) ?
Georges Bertin (sous la direction de)
M@gm@ vol.10 n.3 Septembre-Décembre 2012

UTOPIA

Georges Bertin

georges.bertin49@gmail.com

Docteur en Sciences de l'Education ; habilité à diriger activités de recherche en Sociologie ; Directeur de Recherches au Conservatoire National des Arts et Métiers des Pays de la Loire ; Membre du GRECo.Cri (Groupement de Recherches Européen Coordonné des Centres de Recherche sur l'Imaginaire), Président du CENA (Cercle d'Etudes Nouvelles d'Anthropologie) ; Directeur scientifique d'Herméneutiques Sociales ; Directeur d'Esprit Critique, revue internationale francophone en sciences sociales.

Orazio Maria Valastro

valastro@analisiqualitativa.com

Docteur de Recherche en Sociologie, Université "Paul Valéry" Montpellier ; Maîtrise en Sociologie, Académie de Paris "Sorbonne", Université René Descartes Paris V ; Fondateur et Directeur Scientifique de la revue internationale en sciences humaines et sociales "m@gm@" ; Président "Les Etoiles dans ma Poche", association de volontariat reconnue Loi n.266/1991, inscrite dans le répertoire général de la région sicilienne dans la section socio-culturelle-éducative.

« La pensée occidentale est née lors de la marche d'Israël vers sa Terre Promise et pendant l'attente de la venue du Messie ». Jean Servier.

Utopies : « lieu de nulle part » (définition classique),dans ses « Leçons sur l'idéologie et l'utopie » (1986), Paul Ricoeur rapproche le sens utopique de l'imagination, il y définit l'imaginaire comme faculté de modification et les utopies comme autant de récits alternatifs : «de "nulle part" jaillit la plus formidable contestation de ce qui est », écrit-il. Les utopies feraient donc paraître la contingence de ce qui est advenu, et on sait depuis Aristote que la contingence du monde est une condition de l'action [1]. Et, en ce sens, « la découverte du Nouveau Monde a été pour l'Occident le signe qu'il était capable de dépasser le présent »(Servier).

De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia, Thomas More.

Au-delà des utopies culturelles, politiques et sociales projetées depuis l'Antiquité classique dans nos



imaginaires sociaux via les Arts et Lettres ou les discours politiques annonçant des sociétés idéales jamais réalisée, il existe aussi ce que l'on nomme aujourd'hui des « utopies concrètes », même si l'expression sonne, pour certains, comme un oxymore. D'un côté, donc, un mouvement créant dans un espace du nulle part et partant de l'imaginaire vers l'action, car quand comme l'a écrit Paul Ricoeur, « l'homme n'advient qu'au travers de ces pratiques » et lorsque l'imagination devient « instituante », constitutive de la réalité sociale, le développement de perspective nouvelles constituent la base même de l'Utopie. Mais ces Utopies restent dans le domaine d'une Universalité largement convenue.

Les Utopies organiseraient donc, sans en clôturer le sens, une rencontre de l'Imaginaire et du Réel articulant et rendant possible deux univers que tout semblait différencier, si ce n'est opposer.

Pour Castoriadis, toute société est une création de l'imaginaire et cette création est toujours imprévue. Pourtant, il a toujours récusée l'Utopie comme formation sociale, et ceci rend paradoxalement son point de vue proche de ce que nous nommons les « utopies concrètes » lorsque viennent s'y croiser l'imprévisibilité des terrains d'une création sociale toujours continue, laquelle est à la fois présentification (donc récit comme chez Ricoeur), que Castoriadis nomme le *Legein* (λεγεὶν) et faire être (donc action incontournable comme chez Langevin) qu'il nomme *Teukhein* (τευκειν). Ce qui nous semble être justement les caractéristiques des utopies concrètes.

Car les Utopies concrètes éclosent de nos jours un peu partout. Ecoles nouvelles, réseaux d'échange de savoirs et autres SELS, biocoops, initiatives pour la défense de l'environnement et la lutte contre les OGM, groupes de médiation en banlieue, monnaies biodégradables... luttes anti-totalitaires et non-violentes, communautés du Nouvel Age ou alternatives... Elles rendent possibles les rêves d'une société basée sur l'Optimisme entre l'extraordinaire et le quotidien.

Elles ouvrent la voie à des coopérations transversales souvent multinationales, à l'exportation de leurs objets et idées. Elles sont annonciatrices d'une contre société possible.

'The Island of Utopia', woodcut by German painter Ambrosius Holbein (Augsburg, 1495 - † Augsburg, 1519) in 1518, 18 x 12 cm, kept in the Öffentliche Kunstsammlung, Basle.*

Emergeant du monde actuel, lequel subit de profondes transformations et se construit progressivement autour d'une formidable expansion d'un "milieu" technologique dont l'impact est décisif sur les équilibres géopolitiques, géoculturels, écologiques et les développements socio-économiques, elles posent également la question de la mondialisation des modes de communication par technologies et satellites interposés, laissant envisager pour les enjeux culturels futurs, des mutations profondes et des réponses utopiques comme la constitution de communautés virtuelles ou le fameux village mondial [2].

La réflexion théorique sur l'Utopie est ouverte par Benoît Quinquis, explorant l'œuvre d'un fondateur de l'Utopie, Platon. Il met en comparaison la République et les Lois comme modèles historiques fondateurs du genre utopique dans le Temps et l'Espace, tout en montrant que la frontière entre Utopie théorique et pratique est loin d'être établie.

Virginie Alnet, de son côté, interroge la perspective « religieuse » de l'Utopie. A partir des définitions de Mannheim et de Servier, elle jette un regard renouvelé sur les communautés religieuses dont l'ambition vise et à l'universalité et à l'application optimiste dans les « utopies projets » qu'elle distingue des utopies littéraires le plus souvent pessimistes. La mentalité utopique millénariste écrit-elle, serait la forme la plus radicale de l'Utopie moderne, dans la mesure où elle reste liée à la croyance !

Hervé Ondua nous présente l'Utopie de Thomas More, son fameux traité consacré à la meilleure forme de gouvernement, entretenant l'espérance d'un rétablissement de l'équité sociale. Une œuvre définie par son

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

caractère fonctionnel, la critique des sociétés, et son récit érigé sur le témoignage d'une île nommée Utopie, lieu d'équilibre et d'égalité, principe de tout progrès pour esquisser un projet alternatif d'organisation du monde.

Szuzsa Simonffy, pour sa part, se fondant sur les travaux de Paul Chamberland, appréhende l'Utopie sur la base des rapports entre Gnose et Utopie, soit dans la « conjonction du pluriel collectif et du collectif singulier ». L'Utopie est mise en forme de l'engagement, dans ses mutations, et c'est ce qu'elle perçoit dans la position « métisse » de Chamberland, lorsqu'il vise à « exercer le principe espérance sans le dégrader en rêve ».

Partant des terrains de l'Utopie, le lecteur trouvera ici des analyses concrètes.



'Dutch telescope' from the "Emblemata of zinne-werck" (Middelburg, 1624), Johan de Brune (1588-1658).

Cholé Maurel revient avec intérêt sur le cas de la cité d'Auroville, bien connu des spécialistes de l'Utopie, vaste cité internationale, fondée en Inde en 1968, dont elle analyse avec lucidité la distance critique vécue entre atouts et faiblesses tout en en montrant l'évolution et l'apport certain aux domaines de l'Education, de l'Economie sociale, du développement durable...

Augusto Debernardi considère deux communes, lieu de la pratique d'utopies contemporaines : Topolò et l'art, sollicitant dans les rues une renaissance des lieux par la pratique de la culture ; Paralup et l'architecture écologique, soutenant une renaissance par le biais du respect de l'environnement. Le noyau des expériences utopiques relatées, cette mise entre parenthèse de l'immuable et de l'institué par la pratique de la poésie et l'imagination d'un paysage différent, relève d'une méthode conceptuelle fondée sur le lien et les relations concrètes des citoyens.

Isotta Mac Fadden nous décrit l'expérience de Marineleda en Espagne andalouse, qui développe un imaginaire puissant d'opposition au capitalisme latifundiaire, donnant naissance à un leadership fort et une capacité politique étonnante.

Katia Machado, avec subtilité, présente le projet brésilien des « Olhares de Morro », quand la photographie des exclus contribue à la réinsertion familiale et sociale, dans ce qu'elle nomme un combat socio-visuel.

Pasini, lui, ouvre le champ de l'Utopie au domaine de la santé mentale en décrivant la « Casa della Salute », quand l'Utopie se confronte à la réalité et devient un dispositif de conscientisation des différents acteurs déterminant leur repositionnement interactif.

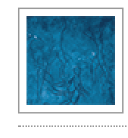


Abraham Ortelius (1527–1598) map of Utopia.

Il fallait également bien un regard sur l'Art, pour nous amener aux rivages incertains de l'Utopie, ce qui est l'ambition d'Orazio Maria Valastro analysant les utopies de l'espace artistique et social quand les consciences s'en trouvent ouvertes à d'autres possibles.

Ces exemples et prises de position montrent à l'envie que nous vivons une période chaude de notre imaginaire social, voyant à nouveau les lumières de l'Utopie s'imposer sur les devants de la scène sociale. Elle surgit des marges et du chaos quand émergent de nouvelles significations sociales partagées, quand des forces « instituantes » interrogent nos consciences, quand les peuples veulent en finir avec la barbarie générées par des sociétés fermées et frileuses qui répugnent à s'ouvrir à l'étranger, qui ne savent plus se laisser surprendre, quand les dynamiques du développement local entrent en carambolage avec des modèles préconstruits lesquels ont engendré migrations forcées, surexploitation des ressources, déshérence du lien social.





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

On voit bien, dés lors, que, face à ce que Castoriadis nommait « une société à la dérive » fondée sur des systèmes de plus en plus irrationnels (pensons par exemple au voyage des produits maraîchers ou fruitiers en Europe), il s'agit de redonner un sens aux utopies, entre marges et marchés, sans doute lieux d'ouverture de ces possibles qui se cherchent de nouveaux chemins de plénitude.

Bibliographie

Bertin Georges et Villaça Nizia (co dir.), *Imaginaires et Utopies entre marges et marchés*, revue Esprit Critique, 2011.
Bertin Georges et Guillaud Lauric (co dir.), *Les Imaginaires du Nouveau Monde*, Mens Sana, 2011.
Foessel M., *L'imaginaire dans l'action et dans l'institution,* consulté sur Internet, http://www.fondsricoeur.fr/photo/Ricoeuraction(1).pdf
Lallement M., *Le travail sous tensions*, Sciences Humaines, 2010.
Laville J-L., et Cattani A-D., (dir.) *Dictionnaire de l'autre économie,* Desclée de Brouwer, 2005, 564 p.
Castoriadis C., *Une société à la dérive*, Paris, Le Seuil, 2005.
Castoriadis, C., *La montée de l'insignifiance*, Le Seuil, 1996.
Généreux J. *La Grande régression*, Le Seuil, 2010, 279p.
Linhart D., *Travailler sans les autres,* Le Seuil, 2009.
Meda D., Coutrot T., Flacher D., (dir.) *Les chemins de la transition,* Utopia, 2011.
Pesqueux Y., Méric J., Sole A., *La société du risque*, Economica, 2009.
Ricoeur, P., *Leçons sur l'idéologie et l'utopie,* Le Seuil, 1986
Schor J., *Plenitude: The New Economics of True Wealth,* Penguin, 2010.
Simmel G., Sociologie et Epistémologie, PUF, 1981.

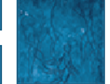
Notes

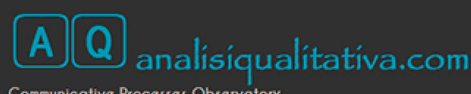
1] Michaël Foessel, *L'imaginaire dans l'action et dans l'institution,* consulté sur Internet, http://www.fondsricoeur.fr/photo/Ricoeuraction(1).pdf

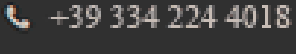
2] Source Univers Utopia.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France













Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





Comprendre l'Utopie : quelle(s) utopie(s) ?
Georges Bertin (sous la direction de)
M@gm@ vol.10 n.3 Septembre-Décembre 2012

L'UTOPIE AVANT L'HEURE : LA RÉPUBLIQUE DE PLATON

Benoît Quinquis

blequin@orange.fr
Doctorant en sciences humaines et sociales à l'Université de Bretagne Occidentale ; il est titulaire d'un master de lettres classiques et d'un master de philosophie.

L'utopie en tant que genre littéraire ne s'épanouit véritablement qu'à la Renaissance et c'est à Thomas More que l'on doit l'invention du terme : il serait donc anachronique de désigner comme une utopie à proprement parler la cité idéale que Platon décrit dans La République au début du IVe siècle avant notre ère. Pourtant, si l'on prend le mot « utopie » au sens fort de « ce qui n'est d'aucun lieu » (tel est le sens premier, étymologiquement parlant, de l'utopie, de l'*ou-topos*, du non-lieu), il n'est pas incongru de rattacher *La République* de Platon au genre de l'utopie, dans la mesure où, même s'il s'agit d'une cité grecque habitée par des Grecs et désignée comme telle, l'auteur ne donne aucune information précise concernant une éventuelle localisation géographique de cette cité, d'autant que la vocation première des recherches menées dans ce dialogue n'est pas l'écriture d'une nouvelle constitution politique mais la découverte de l'essence de la justice, découverte en vue de laquelle la construction « en pensées » de la cité idéale a une vocation expérimentale (tous les extraits de La République sont tirés de la traduction d'Émile Chambry parue dans la Collections des Universités de France) : « Par conséquent il pourrait bien y avoir une justice plus grande dans un cadre plus grand, et par là plus facile à déchiffrer.

Si donc vous y consentez, nous examinerons d'abord quelle est la nature de la justice dans les États ; ensuite nous l'étudierons dans l'individu, en tâchant de retrouver la ressemblance de la grande dans les traits de la petite. » [Plat. Rép. 2.368 e-369 a] À cet égard, puisque Platon ne s'intéresse que secondairement à la justice au sein de l'État et premièrement à la justice dans l'homme il est tentant de considérer La République comme un dialogue avant tout « psychologique » et de rattacher les réflexions politiques qui s'y trouvent au genre de l'utopie dite « théorique » dont l'auteur n'attend aucune réalisation effective, comme La cité du soleil de Campanella ; cette thèse n'est pas incongrue mais se heurte à deux réalités : premièrement, au cours de ce grand dialogue, les interlocuteurs de Socrate n'ont de cesse, lorsqu'une des caractéristiques de cette cité idéale leur semble étrange, de lui demander comment il est possible de le concrétiser, et à chaque fois, Socrate s'emploie à leur répondre et à leur démontrer la viabilité du projet. Deuxièmement, la biographie de Platon ne plaide pas en faveur d'un désintérêt, même relatif, de sa part pour la politique : ayant assisté à la chute d'Athènes face à Sparte et à la condamnation à mort de Socrate, il était légitime qu'il se pose la question des

erreurs qu'a pu commettre la cité athénienne et cherche à engager une réforme politico-éthique, d'où sa tentative pour éduquer Denys le jeune, tyran de Syracuse.

Dès lors, quand bien même une justice parfaite ne pourrait pas être de ce monde, il semble plus logique d'appréhender la *politeia* platonicienne comme un idéal régulateur qui n'est pas absolument réalisable mais l'est au moins relativement, ce qui la rattacherait au genre de l'utopie dite « pratique » qui se veut concrètement réalisable dans le temps et l'espace, à l'instar des phalanstères de Fourier. *De jure*, seules les utopies dites théoriques mériteraient le nom d'utopie au sens de non-lieu, mais si même une utopie telle que celle de Platon peut donner une ligne de conduite à un législateur, alors la frontière entre utopie théorique et utopie pratique est loin d'être aussi étanche qu'elle peut y paraître et l'une des questions que l'on peut se poser en lisant La République est la suivante : quelles propositions platoniciennes peuvent avoir pour visée une réalisation effective et lesquelles ne sont « que » partie prenante de la démarche expérimentale devant permettre de connaître l'essence de la justice ? Un travail d'une plus grande importance serait nécessaire pour répondre point par point à cette question, mais le peu de place dont nous disposons suffit à donner quelques outils épistémologiques permettant au lecteur d'opérer cette distinction ; cette réflexion devrait permettre de déterminer où réside la spécificité antique et platonicienne de cette « utopie avant l'heure ».

L'un de ces outils pourrait être la comparaison du propos de La République avec celui des Lois : le premier est un dialogue de maturité racontant la genèse de la cité idéale, le second est un dialogue de vieillesse, donc postérieur au premier, dont le but est de donner les lois les plus justes et les plus raisonnables possibles à une cité fondée par des colons : Les Lois ont donc une visée essentiellement pratique et, puisqu'il s'agit d'un dialogue plus tardif, il a probablement été enrichi par l'expérience accumulée par Platon entretemps. Prenons l'exemple concret de la communauté des femmes et des enfants, dont il est question au livre V de La République et qui a pour but, notamment, de libérer les gardiens de la cité de toute attache familiale afin qu'ils se reconnaissent tous comme frères et sœurs, comme enfants de la cité, et ne soient pas détournés de leurs fonctions de gouvernement et de défense de la cité par d'éventuels soucis familiaux ; il n'est déjà plus question de cette communauté dans Les Lois, où les conjoints se connaissent personnellement et où les enfants connaissent leurs parents, à tel point qu'il est suggéré de faire surveiller la procréation dans les couples par des femmes (tous les extraits des Lois sont tirés de la traduction d'Édouard Des Places parue dans la Collections des Universités de France) : « Nous chargerons d'y veiller les femmes que nous avons choisies, en plus ou moins grand nombre, suivant et lorsqu'il plaira aux magistrats d'en désigner ; elles se réuniront chaque jour au temple d'Eilithyie pendant au moins le tiers d'une heure, et une fois réunies là, elles signaleront mutuellement ceux des hommes ou des femmes en âge de procréer qu'on voit occupés d'autres soucis que de la tâche à eux assignée lors des sacrifices et des rites nuptiaux. » [Plat. Lois 6.784 a-b]

En revanche, une prescription révolutionnaire pour l'époque, qui pouvait passer dans La République pour une conséquence de cette communauté des femmes et des enfants, à savoir le fait de ne pas exclure les femmes des fonctions militaires et politiques, est maintenue comme une exigence dans Les Lois. Dans La République, en effet, il semblait logique, puisque les femmes étaient elles aussi libres d'attaches familiales, qu'elles participent activement elles aussi à la vie civique et puissent donc prétendre au statut de gardiennes de la cité : « Pour des hommes nés et élevés comme nous l'avons exposé, il n'y a pas, à mon avis, d'autre moyen de bien régler la possession et l'usage des femmes et des enfants que de leur faire suivre la voie où nous les avons engagés en commençant, lorsque nous avons entrepris dans notre plan de constituer nos guerriers comme des gardiens de troupeau. (...) Suivons donc notre principe et attribuons aux femmes le même naturel et la même éducation qu'aux hommes et voyons si cela convient ou non. (...) Si donc nous imposons aux femmes les mêmes fonctions qu'aux hommes, il faut aussi leur accorder la même éducation. » [Plat. Rép. 5.451 c-e] Mais cette absence d'attaches familiales n'est pas la seule raison de l'inclusion des femmes au sein du corps des gardiens : la principale raison est que Platon ne juge pas la différence de sexe déterminante du point de vue des aptitudes ou de l'absence d'aptitudes d'un individu pour une activité ; il prend acte du fait qu'il y a des hommes de tous les caractères, qu'il en va ainsi des femmes, et que la cité ne doit donc pas se priver, comme l'a fait Athènes (ce qui lui a peut-être coûté cher), du potentiel que les femmes peuvent représenter d'un point de vue défensif : « Ainsi donc, ami, il n'y a pas dans l'administration de l'État d'occupation propre à la femme, en tant que femme, ni à l'homme, en tant qu'homme ; mais les facultés ayant été uniformément partagées entre les deux sexes, la femme est appelée par la nature à toutes les fonctions, de même que l'homme ; seulement, la femme est dans toutes inférieure à l'homme. (...) Nous dirons plutôt, je pense : il y a des femmes douées pour la médecine, d'autres qui ne le sont pas, des femmes douées pour la musique, d'autres qui ne le sont pas. (...) Il y a donc des femmes propres à garder l'État et d'autres qui ne le sont pas, et n'est-ce pas en raison des ces qualités que nous avons choisi la nature de nos gardiens mâles ? » [Plat. Rép. 5.455 d-456 a]

On retrouve cette idée dans Les Lois, ce qui signifie que Platon, malgré les infléchissements qu'il a pu faire subir à sa pensée, n'a pas fondamentalement changé d'avis concernant le rôle que peuvent jouer les femmes au sein de la cité et, surtout, que l'ouverture des fonctions politiques et militaires aux femmes relève bien du champ du possible ; cette idée se trouve même reprécisée dans Les Lois qui déterminent désormais à partir de quel âge une femme peut prétendre à l'exercice de certaines fonctions : « Pour les charges, une femme devra avoir quarante ans et un homme trente ; pour la guerre, les hommes auront de vingt à soixante ans ; quant aux fonctions militaires qu'on croirait devoir imposer à des femmes après la naissance de leurs enfants, on fixera ce qu'il est possible et convenable pour chacune, sans dépasser cinquante ans. » [Plat. Lois 6.785 b]

Comparer La République et Les Lois au nom de la visée explicitement pratique du second de ces dialogues est tentant, mais cette pratique a ses limites, la plus sérieuse étant la distance chronologique qui les sépare :

Platon a certes pu finir par juger, à l'époque des Lois, que l'une des propositions de La République n'était pas aisément réalisable, mais le fait qu'il ait renoncé à défendre une réforme parmi d'autres ne peut pas suffire à juger de son caractère réalisable ou irréalisable et encore moins à la ranger (ou à ne pas la ranger) définitivement dans la catégorie des idées ne trouvant leur place que dans la recherche de l'essence de la justice : rien n'exclut *a priori* que Platon ait effectivement pu penser comme réalisable ce qu'il défend dans La République et ne défend plus dans Les Lois et il n'est même pas inimaginable qu'il taise une réforme au nom de sa difficulté de réalisation plutôt qu'au nom d'une éventuelle impossibilité totale. Pour revenir à l'exemple précédent, il est vrai que l'on peut supposer qu'il faudrait faire violence à une cité pour y appliquer l'idée de la communauté des femmes et des enfants et qu'il est donc douteux que Platon ait pu effectivement prétendre inclure une telle réforme au sein d'un programme politique concrètement réalisable ; mais la plupart du temps, la technique la plus sûre et la plus efficace pour distinguer le pratique du théorique dans l'exposé platonicien est tout simplement de lire le dialogue en faisant preuve de bon sens, ou pour le dire familièrement, de « jugeote » : non pas qu'il faille se fier à l'opinion que l'on peut se faire personnellement d'une proposition parmi d'autres, mais en se demandant, avant de classer l'un des aspects de la cité idéale dans le domaine du pratique ou du théorique, à quelle question, explicitement posée ou non, Socrate répond à ce stade de sa présentation.



En d'autres termes, il ne faut pas isoler de son contexte chacune des idées de La République au point de le réduire à un programme politique que l'on peut décrire point par point mais au contraire le prendre pour ce qu'il est, à savoir le récit d'une discussion continue dont le déroulement ne peut pas être linéaire et peut donc subir des inflexions et des détours qui conditionnent directement le sens exact de chacune des idées développées. Ainsi, après la présentation de la genèse de l'État, Socrate décrit la vie simple et saine de l'État primitif, dont les habitants n'ont pas d'autres besoins que les plus vitaux qui soient et vivent parfaitement heureux, chacun exerçant le métier qui convient à sa nature propre ; une telle cité ne connaitrait ni l'excès de richesse ni la misère et serait parfaitement juste ; nous sommes encore au tout début du dialogue, il n'est pas encore question d'une concrétisation possible du récit de genèse politique qui y est fait, dont le but n'est encore que de définir l'essence de la justice, et cette existence de bergers d'Arcadie doit être considérée comme un idéal de justice que le philosophe propose comme le point de départ possible d'une définition acceptable de la justice et non comme le mode de vie qu'il prétend faire adopter à ses concitoyens : « Considérons d'abord de quelle manière vont vivre les gens ainsi organisés. Ne vont-ils pas produire du blé, du vin, faire des habits, des chaussures, se bâtir des maisons ? Pendant l'été, ne travailleront-ils pas ordinairement à demi vêtus et sans chaussures, et pendant l'hiver vêtus et chaussés comme il convient ? Pour se nourrir ils fabriqueront sans doute soit avec de l'orge, soit avec du froment, de la farine qu'ils feront griller ou qu'ils pétriront ; ils en feront de beaux gâteaux et des pains qu'on servira sur du chaume ou sur des feuilles bien propres ; couchés sur des lits de feuillage, jonchés de couleuvrée ou de myrte, ils se régaleront eux et leurs enfants, buvant du vin, la tête couronnée de fleurs, et chantant les louanges des dieux ; ils vivront ensemble joyeusement, réglant sur leurs ressources le nombre de leurs enfants, dans la crainte de la pauvreté ou de la guerre. » [Plat. Rép. 2.372 a-c] Le propos est encore « psychologique » et nous sommes bien en présence d'une utopie au sens fort d'*ou-topos*, donc de type théorique ; même si la description se fait en des termes parfaitement pragmatiques, il n'empêche que cette genèse ne correspond pas à la naissance historique d'une cité donnée et relève encore du théorique, de ce à quoi la cité devrait « idéalement », dans tous les sens du terme, ressembler à sa fondation. La question pratique n'est pas totalement oblitérée, mais elle intervient de façon aigüe tout de suite après lorsque Glaucon, réagissant d'une manière typique de la jeunesse athénienne dorée, refuse de se satisfaire de cette vie simple et réclame les raffinements et le confort de la vie civilisée : « Si tu organisais, Socrate, un État de pourceaux, tu ne leur donnerais pas d'autre pâture que celle-là. » [Plat. Rép. 2.372 d]

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Dès lors, les interlocuteurs ne chercheront plus à satisfaire simplement les besoins très simples de la cité primitive mais ceux, plus subtils et plus nombreux, d'une cité riche, dite τρυφῶσας (vivant dans les plaisirs), qui pourrait être la brillante Athènes d'avant-guerre : la discussion portera donc désormais sur le pratique, sans pour autant abandonner le théorique, dénonçant désormais plus ou moins explicitement les erreurs commises par la cité athénienne, l'une d'entre elles étant le rejet du potentiel défensif que peut représenter la population féminine, dont nous avons parlé tout à l'heure ; pour rester dans le domaine militaire, une autre erreur fut d'avoir confié la défense de la cité à l'ensemble des citoyens, y compris ceux d'entre eux qui n'avaient pas de réelles qualités pour faire la guerre, et c'est pourquoi Socrate préconise la création d'une armée de métier – on doutera d'autant moins du rattachement d'une telle idée au domaine pratique qu'il s'agit là d'un débat encore très actuel : « Suffit-il de prendre un bouclier ou toute autre arme ou instrument de guerre pour devenir le jour même un bon soldat dans la grosse infanterie ou dans tout autre corps de troupe, tandis qu'on aura beau prendre en main les instruments de tout autre art, on n'en deviendra pas pour cela artisan ni athlète, et l'instrument ne servira de rien, à qui n'aura pas acquis la connaissance de chaque art ni pratiqué les exercices nécessaires ? » [Plat. Rép. 2.374 d] La dimension théorique n'est cependant pas absente d'une telle proposition puisqu'elle découle directement de l'idée suivant laquelle chaque individu doit exercer le métier qui convient aux compétences qu'il manifeste de par sa nature propre, idée qui prévalait déjà lors du récit de la genèse de la cité primitive, ce qui confirme que même ce récit que nous avons défini comme ayant une visée essentiellement théorique n'en avait pas moins aussi une orientation pratique et, surtout, que la prise en compte explicite de la visée pratique exigée et obtenue par Glaucon n'oblitère pas complètement la dimension théorique, qui est même d'autant plus présente que c'est ce même principe d'attribution raisonnée des activités qui conduira à la création des trois classes de citoyens, création sur la base de laquelle Platon définira la justice chez l'individu humain comme l'accord entre les trois parties de l'âme humaine : nous pouvons maintenant isoler, au sein de La République, deux pôles qui balisent l'utopie théorique à visée

psychologique présentée par le philosophe, à savoir le principe d'attribution à chaque être (pas seulement chaque être humain) de l'activité qui lui est due d'une part et la conception de la justice chez l'individu comme accord entre les trois parties de l'âme d'autre part : la description de la cité idéale n'est pas un simple détour gratuit et constitue bel et bien le chemin qu'entend prendre Platon pour que sa démonstration mène d'un pôle à l'autre, mais cette description a pour limite le service qu'elle peut rendre à cet exposé psychologique.

Platon dit tout ce qu'une cité devrait être pour être aussi juste que l'âme de l'homme le plus juste qui soit, mais il ne dit que cela : si ses prescriptions d'ordre pratiques s'étendaient au-delà de cette limite, il serait hors jeu – le lecteur ne peut s'y tromper, le dialogue se terminant avec le mythe d'Er, à classer sans ambiguïté parmi les mythes platoniciens relatifs à la survie de l'âme *post corporis mortem* comme on en trouve également dans le Phèdre ou le Phédon. L'intervention de l'utopie pratique dans l'utopie théorique n'est pas gratuite dans La République, mais elle reste étrangère au but premier du dialogue : aussi, plutôt que de dénoncer ce qui ne peut pas relever du pratique dans l'exposé platonicien, il est plus efficace de partir du principe que l'utopie platonicienne est théorique dans son ensemble et que ce sont donc les occasions de manifestation des préoccupations pratiques qu'il faut chercher à isoler : en d'autres termes, chercher la place du théorique dans une utopie pratique revient à mal poser la question de la lecture qu'il faut faire de La République, qui est une utopie essentiellement théorique au sein de laquelle il faut chercher la place du pratique – laquelle place n'est pas anecdotique, chaque exposé théorique du dialogue trouvant des implications pratiques, même si elles ne relèvent pas de la cité, comme nous le verrons tout à l'heure.

Prenons un exemple concret à l'appui de cette idée : il a déjà été question plus haut de la création des trois classes d'hommes, qui a souvent été mal comprise et a valu à Platon d'être considéré comme un précurseur des sociétés totalitaires du XXe siècle. Cette idée n'est en fait qu'une image de la tripartition de l'âme individuelle, au sein de laquelle on distingue l'ἐπιθυμία (concupiscence), le θυμός (cœur) et le νοῦς (esprit) : les gardiens de la cité idéale représentent donc en son sein le νοῦς de l'âme, νοῦς auquel il est juste que les autres parties de l'âme restent soumises pour que l'individu soit juste. Si la cité idéale n'est pas démocratique, c'est parce que l'âme humain ne peut pas l'être, sous peine de donner à ses appétits grossiers autant d'importance que ce qui lui prescrit de faire sa raison. C'est dans le même ordre d'idées qu'il faut comprendre la proposition suivant laquelle ces gardiens ne doivent rien posséder en propre : ce qui est revendiqué ici, c'est l'absence d'instinct de propriété dont doit faire preuve l'homme juste, le non-attachement aux objets matériels dont le philosophe fait montre au point de ne pas craindre la mort, à rebours de l'appétit de richesses d'un personnage tel que Gygès : « D'abord aucun d'eux n'aura rien qui lui appartienne en propre, sauf les objets de première nécessité ; ensuite aucun n'aura d'habitation ni de cellier où tout le monde ne puisse entrer. Quant à la nourriture nécessaire à des athlètes guerriers sobres et courageux, ils s'entendront avec leurs concitoyens qui leur fourniront en récompense de leurs services les vivres exactement indispensables pour une année, sans qu'il y ait excès ni manque ; ils viendront régulièrement aux repas publics et vivront en communauté comme des soldats en campagne. » [Plat. Rép. 3.416 d-e] Si la distinction de trois classes au sein de la cité relève du théorique, cet extrait n'en a pas moins une dimension pratique : d'un point de vue strictement politique, il est en effet légitime que les autres citoyens nourrissent ceux qui les protègent et il est logique que des combattants adoptent un mode de vie frugal ; de plus, l'accent est mis sur le fait que n'importe qui peut entrer dans le domicile d'un gardien, et que ces hommes, qui exercent des fonctions non seulement de défense mais aussi de gouvernement de la cité, assistent aux repas publics, ce qui signifie un mode de vie marqué par la courtoisie, l'esprit de partage, voire la fraternité, qui sera donc profitable pour l'ensemble de la cité et lui garantit une certaine protection contre d'éventuelles dissensions.

C'est dans cette mesure que l'utopie théorique trouve une application pratique en tant qu'idéal régulateur : aux luttes entre factions qui minaient la démocratie athénienne, Platon oppose l'unité de la cité dont tous les membres partagent les mêmes intérêts. Il est à noter que cette utilité de l'utopie pour la vie pratique ne s'arrête pas au politique et concerne également l'individu, du moins l'apprenti philosophe auquel Platon s'adressait en tant que fondateur de l'Académie ; jusqu'à présent, nous avions occulté cet aspect au profit de la dimension politique de l'utopie. Se fait jour ici un aspect de l'utopie pratique qui n'est pas simplement politique mais aussi éthique (« moral » serait anachronique) : qui sait lire entre les lignes se rend compte que le gardien ici présenté, qui ne doit pas s'attacher aux objets matériels, ne pas se laisser aller à la satisfaction de ses appétits grossiers et doit se sentir solidaire de ses concitoyens est précisément le philosophe tel que le présente le Phédon, pour lequel les exigences du corps doivent être réduites à leur portion congrue et qui, tout en se représentant la mort, en tant qu'elle est définie comme la séparation de l'âme et du corps, comme une libération, ne doit pas pour autant se donner la mort lui-même, devant remplir sa mission d'éclairer ses semblables aussi longtemps que possible et devant donc faire preuve d'une certaine générosité à leur égard. Jusqu'alors, seule la distinction entre utopie théorique et utopie pratique avait été retenue : s'y ajoute la distinction entre les deux destinataires de la présentation de cette utopie, à savoir la cité toute entière d'une part et l'individu en quête de sagesse d'autre part. Ainsi, il est envisageable d'affirmer que si l'utopie platonicienne est d'abord théorique et peut être occasionnellement pratique en tant qu'elle s'adresse à la cité, elle est en revanche entièrement pratique en tant qu'elle s'adresse à l'individu : ainsi, la thèse des trois classes de citoyens, comprise comme une image de la tripartition de l'âme, est une exhortation à laisser le νοῦς contrôler l'ensemble de l'âme, autant dire à mener la vie philosophique telle que Platon la professait à l'Académie ; il n'est pas incongru de classer La République parmi les « protreptiques » de Platon et cette « utopie avant l'heure » telle que nous avons défini ce dialogue joue son rôle d'idéal régulateur à l'égard de l'homme avant même de le faire à l'égard de la cité. Telle est sans doute la spécificité de cette utopie antique, à savoir le fait qu'elle éthique avant même d'être politique ; Platon n'opérait pas de distinction franche entre les deux domaines, son optique étant de rendre possible la création d'un État plus juste habité par des hommes plus justes, c'est-à-dire un État où un homme tel que Socrate ne serait plus seul et ne serait pas la victime

innocente de la vindicte populaire :La Républiquecherche à prémunir la cité non seulement contre une débâcle semblable à celle de 404 mais aussi contre une injustice aussi flagrante que la condamnation à mort de Socrate.

Un autre exemple est le contrôle dont les poètes doivent être l'objet dans la cité idéale : appliquée au pied de la lettre, une telle prescription pourrait être interprétée aujourd'hui comme une atteinte à la liberté de création, partie intégrante de la liberté d'expression, ce qui rendrait cette prescription paradoxale venant d'un auteur qui n'a de cesse, par son écriture, de s'affirmer comme un styliste de tout premier plan et qui bénéficie pleinement de la reconnaissance par la cité athénienne du droit à une expression libre : certes, le peuple d'Athènes a condamné la philosophie, mais celle-ci n'aurait sans doute pas pu s'épanouir dans une autre cité – c'est en tout cas la thèse que défend Francis Wolff dans son *Socrate*. Dès lors, il semble plus juste de considérer que l'affirmation d'une nécessité de contrôler les poètes relève moins d'une volonté réelle de censure de la part de Platon que d'une exhortation à ne pas prendre pour argent comptant toutes les images que l'imagination est capable de forger ; ainsi en va-t-il par exemple de l'interdiction dont sont frappées les représentations de la mort rendant celle-ci terrifiante : « Mais, quand on croit à l'Hadès et qu'on s'en fait un épouvantail, penses-tu qu'on puisse rester intrépide devant la mort et préférer dans les combats à la défaite et à l'esclavage ? - Nullement. - Il faut donc surveiller encore, semble-t-il, ceux qui s'aventurent à traiter ces fables et les prier de peindre de belles couleurs le monde de l'Hadès, au lieu de le noircir niaisement comme ils le font, attendu que leurs récits ne sont ni vrais ni utiles à des gens appelés au métier de la guerre. » [Plat. Rép. 3.386 b-c] Si on lit cet extrait suivant les distinctions que nous avons opérées, nous pouvons expliquer cette prescription suivant trois axes : premièrement, d'un point de vue politique et théorique, la cité la plus juste serait selon Platon celle où toute représentation horrifique de la mort serait proscrite, afin de s'assurer que les gardiens n'aient pas peur de mourir pour la cité ; rien n'est dit sur la faisabilité d'une telle réforme, rien ne permet donc de la considérer comme partie prenante d'un programme politique réalisable. Deuxièmement, d'un point de vue politique et pratique, Platon affirme que les soldats de la cité ne doivent pas craindre la mort au point de lui préférer l'esclavage : cette proposition n'a rien d'incongru, elle est même tout à fait parlante pour un monde grec où l'ἐλευθεριά (liberté) du citoyen est le fondement même de sa dignité civique ; à cet égard, le philosophe affirme peut-être que la cité s'est trouvée en contradiction vis-à-vis de ses propres principes en faisant l'erreur ne pas tout faire pour que ses citoyens qui se sont battus contre les Lacédémoniens manifestent suffisamment de bravoure pour défendre leur ἐλευθεριά à tout prix : le fait d'avoir donné trop d'importance, dans l'éducation des jeunes, à des récits qui rendent la mort terrifiante, peut être vu comme une des causes de cette erreur. Troisièmement, enfin, d'un point de vue moral, cette prescription recoupe l'absence de peur qui doit caractériser le philosophe face à la mort, attitude dépeinte et défendue dans le Phédon, dialogue relativement contemporain de La République et auquel il est plus pertinent de comparer cette dernière œuvre plutôt que de la comparer aux Lois.

La frontière entre ce que la modernité distinguera sous les dénominations d'utopie pratique et d'utopie théorique n'étant pas étanche dans La République de Platon, il peut être tentant de comparer ce dialogue aux Lois afin de voir quelles propositions relèvent du pratique ou du théorique, mais c'est mal poser la question : en effet, le dialogue étant premièrement théorique d'un point de vue politique, il est plus intéressant de le prendre comme tel et de rechercher ensuite comment une cité existante peut prendre en compte cet idéal régulateur que la philosophie lui propose. Il faut aussi tenir compte du fait que la dimension pratique du dialogue s'exerce surtout à l'égard de l'âme humaine et qu'il est tout aussi intéressant de déterminer dans quelle mesure le propos de La République recoupe l'enseignement éthique dispensé à l'Académie, dont le Phédon offre un aperçu saisissant : si l'on peut parler d'utopie avant l'heure concernant La République, c'est moins au nom de cette interpénétration du théorique et du pratique, qui est également le fait de bon nombres d'utopies modernes, qu'au nom de cette interpénétration du politique et de l'éthique que la modernité a souvent tendance à oublier ; Platon n'invite nullement à faire violence à la cité pour la rendre parfaite malgré elle, comme ont pu le faire les totalitarismes modernes, mais plutôt à se faire violence à soi-même pour devenir sage et juste : ce précurseur de l'utopie qu'était Platon n'avait pas pour but ultime le meilleur des mondes mais d'abord le meilleur des hommes.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

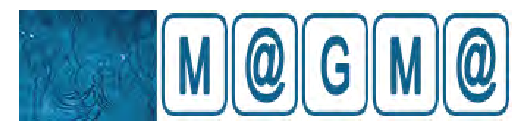
Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France











Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Comprendre l'Utopie : quelle(s) utopie(s) ?
Georges Bertin (sous la direction de)
M@gm@ vol.10 n.3 Septembre-Décembre 2012

UTOPIE ET RELIGION CHRÉTIENNE

Virginie Alnet

vosalnet@yahoo.fr
Docteure en Sociologie (E.H.E.S.S., Paris ; Università di Trento, Italie).

Introduction

Qu'est-ce qu'une utopie ? Une telle question, de par la pluralité des définitions du concept qui existe et les controverses qu'elle provoque, amène à de vastes considérations. Il ne s'agira pas ici de chercher à énoncer les définitions de manière exhaustive, mais d'essayer de construire un cadre conceptuel qui pourrait donner lieu à l'usage pratique de ce concept, potentiellement capable de devenir un instrument sociologique utile.

L'acception 'vulgaire' du mot utopie la définit comme « un idéal politique ou social séduisant mais irréalisable, dans lequel on ne tient pas compte des faits réels, de la nature de l'homme et des conditions de la vie » [1]. Selon Karl Mannheim, peut être défini d'utopie « tout ce qui tend à changer ou à retourner un ordre social déterminé » [2]. Mais alors, on peut penser que tout ce qui touche de près ou de loin au changement participe de l'utopie. Par conséquent, nous nous intéresserons plus spécifiquement aux rapports qui existent entre l'utopie et la religion afin de parvenir à cerner ce concept qui renvoie à une multitude d'acceptions.

Le millénarisme est-il une forme d'utopie ?

Dans son *Histoire de l'utopie* [3], Jean Servier (pour qui l'utopie est avant tout un projet de société autre, né de l'imagination d'un individu) distingue utopie et millénarisme. Selon lui, les communautés religieuses « peuvent paraître procéder d'une certaine conception utopique » mais elles ne sont pas des utopies. Afin de soutenir cette affirmation, il prend l'exemple d'une communauté religieuse comme celle des Shakers expliquant que « la contrainte d'une foi religieuse certaine y est stricte, comme aussi la séparation des sexes et le célibat. Nous sommes loin de Platon, de Thomas More, de Rabelais, de Fourier et d'Owen. » De plus, « leur principe 'économique' est un verset des *Actes des apôtres* (2, 44-46) : 'Tous ceux qui croyaient étaient dans le même lieu et ils avaient tout en commun. Ils vendaient leur propriété et leurs biens et ils en partageaient le produit entre tous, selon les besoins de chacun. Ils étaient tous assidus au Temple, ils rompaient le pain dans les maisons et prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur louant Dieu... et le Seigneur ajoutait chaque jour à l'Église ceux qui étaient sauvés'» [4].

Il affirme donc que, si la pratique d'une forme de communisme, de collectivisme, est présente dans bon nombre de millénarismes et d'utopies, elle ne suffit pas à les confondre. Surtout, c'est la notion même de

contrainte de nature religieuse qui exclut de toute optique utopique les communautés religieuses. La croyance n'est pas utopie car elle n'est pas de l'ordre de l'imaginaire (qui est une des caractéristiques fondamentales de l'utopie selon lui) : « La cité parfaite qui sera donnée aux hommes à la fin des temps - selon certaines croyances - appartient à un registre qui est bien différent de l'imaginaire. Le pays où coulent le lait et le miel est bien différent de la cité aux lois justes, avec ses journées de travail, courtes mais obligatoires pour tous » [5]. Ainsi, l'utopie, en tant que construction imaginaire d'une société, renferme la notion de contrainte inhérente à la vie en collectivité : c'est une cité terrestre composée d'individus imparfaits dont la vie doit être régulée.

De plus, il semble que l'utopie soit un ensemble d'innovations destinées à provoquer un changement, donc l'application de l'Évangile ou d'une partie des Écritures ne rentrerait pas dans ce cadre. Récusant la théorie de Mannheim, il indique que nombre de communautés religieuses (il prend l'exemple des Amishs et des Huttérites) « fermées sur le monde extérieur et le redoutant, sont bien loin de constituer un modèle capable de changer le monde » [6]. Si nous concordons avec lui sur le fait que tout projet désirant modifier ou améliorer « la société ne procède pas nécessairement d'un projet utopique » [7], la définition qu'il propose du millénarisme nous semble réductrice. Se référant à l'expérience de Thomas Müntzer, il indique que les mouvements millénaristes sont « moins intéressés par la nature de la société future que par l'extermination qui devait la précéder ». Or, on ne peut réduire le millénarisme à l'exemple de Münzer et des mouvements millénaristes historiques (auxquels l'auteur se réfère principalement) car il existait des groupes anabaptistes pacifiques et non révolutionnaires au 16ème siècle. Il convient donc de proposer une définition du millénarisme plus large. Le millénarisme suppose un espoir, une attente de paix qui est incluse dans le cours de l'histoire humaine et qui est fondée sur une intervention directe de Dieu. C'est donc un mouvement d'abord religieux qui peut progressivement s'orienter vers un horizon socio-économique et devenir protestataire. Il cherche soit à établir le royaume de Dieu, soit à retourner à un âge d'or.

Pour Jean Servier, aucune communauté religieuse (monachisme inclus) n'est porteuse d'utopie car « une lecture simple de toutes les utopies met en évidence le caractère vague de la religion qui y est pratiquée, lorsqu'elle est mentionnée » [8]. Cela ne l'empêche pas de penser que l'utopie procède de la religion : « une histoire des religions qui reste encore à écrire nous montrerait l'étonnante unicité de la pensée humaine et la répétition d'une cosmogenèse analogue à la Genèse biblique dont les hommes ont tiré, ici ou là dans le monde, les conséquences sociales et économiques [...] La pensée occidentale est née au cours de la marche d'Israël vers la Terre Promise et pendant l'attente du Messie, le Roi issu de la race de David. Cette croyance singulière a animé une conception nouvelle de la cité. [...] Libérée de toute enceinte consacrée, la cité nouvelle est la réunion des hommes de bonne volonté. » [9].

La réflexion que mène l'auteur autour de la pensée de saint Augustin compromet la distinction qu'il élabore entre utopie et millénarisme. En effet, « La cité de Dieu n'est pas un refuge devant les passions du siècle ; elle est, au contraire, un thème d'action pour les âmes fortes capables de combattre le bon combat : sa réalisation est l'accomplissement des promesses de l'Apocalypse. (...) Elle est acquise par les mérites des hommes, au bout d'une longue marche dans le désert : une aventure dont s'inspireront tous les millénarismes » [10]. En même temps, suite à saint Augustin, « la Cité de Dieu, qui est le rêve tenace de l'égalité des hommes et de la mise en commun des biens (...) d'une fraternité universelle placée sous le signe de l'amour de Dieu et du prochain, sera alors le rêve de tous les révolutionnaires, même lorsqu'ils croiront avoir rejeté le Christ » [11].

La conclusion de l'auteur fait de l'utopie « le rêve de l'Occident » : l'Occident naît de la religion qui impose l'idée d'une marche vers la perfection de l'humanité et toutes les utopies « se sont voulues religion de l'Homme ». Ainsi, l'analyse de l'auteur est paradoxale car si l'utopie est intrinsèquement liée à la religion, elle ne peut pas naître d'une communauté religieuse.

Finalement, l'auteur se refuse à voir dans les millénarismes ou projets de communautés religieuses des utopies car ces dernières sont « des cités radieuses découvertes sans efforts ou fondées sans le déroulement d'un quelconque processus historique, sans accomplissements d'une promesse divine [...] L'utopie est une cité close. [...] Le royaume vers lequel tendent les millénarismes diffère de l'utopie puisqu'il est promesse d'un bonheur sans fin, jouissance de tous les biens de ce monde, alors que l'utopie est modération, vie frugale strictement réglée » [12]. Dans cette optique, l'utopie n'aurait pas d'ambition universelle, serait circonscrite à une portion de l'humanité et s'autoproclamerait strictement profane alors que « de toutes ses forces le chrétien tend vers une société parfaite formée par l'humanité entière, un immense corps mystique dont le Christ est la tête et dont tous les hommes sont appelés à devenir membres » [13]. Or, comme nous allons le voir, certaines tentatives de mettre en pratique un projet utopique - *a priori* profane - ont eu une ambition universelle et la majorité des communautés religieuses ne concernent qu'une portion d'individus (bien qu'effectivement leur ambition soit universelle).

Nous pourrions continuer ainsi mais finalement le problème fondamental devant lequel nous place la vision de l'auteur est qu'il ne distingue pas l'utopie purement littéraire - ou écrite et n'ayant pas donné lieu à une tentative de mise en acte - de l'utopie-projet potentiellement applicable.

Pour K.Mannheim, une utopie - en tant que « mentalité » imprégnant « tous les aspects de l'existence » [14] - a un impact, suppose une volonté d'agir engendrant des phénomènes sociaux concrets. De fait, il accorde une place importante à la religion car l'utopie chiliastique y apparaît comme étant la première figure de la conscience utopique. Si l'idée du millenium sur terre a des origines bibliques et existe depuis des siècles, l'Église réussit à la contrôler et lorsqu'elle réapparaît (aux alentours du 12ème siècle) chez Joachim de Flore (le fondateur du premier 'ordre adventiste' selon Jean Séguy), elle n'est pas révolutionnaire. Toutefois,

lorsque les idées millénaristes se manifestent à nouveau dans la modernité, c'est-à-dire au 16ème siècle chez les anabaptistes guidés par Thomas Müntzer, elles se transforment en mouvements actifs menés par certaines couches sociales opprimées. Donc, historiquement, le millénarisme devient une utopie au moment où l'espoir religieux n'est plus attente mais volonté de réaliser le règne de Dieu dans le temps présent [15]. Lorsque cette aspiration qui renvoie à l'au-delà se transpose dans le présent du monde et inspire un comportement social, il s'agit d'une véritable révolution. La mentalité utopique millénariste serait donc la forme la plus radicale de l'utopie moderne. Ainsi, il faut distinguer les millénarismes 'passifs' des millénarismes 'actifs'. Finalement, pour Mannheim, si un mouvement millénariste n'a pas de dimension politique, de visée révolutionnaire ni une portée utopique subversive, il ne relève pas de la mentalité utopique chiliastique. La caractéristique permettant d'identifier le chiliasme se trouve dans son rapport au temps : si l'idée de processus, de développement ou de devenir est refusée, nous somme face à une utopie de ce genre. Il s'agit d'une différenciation qualitative du temps : « Sa temporalité est celle du *Kairos* tel que le définit Paul Tillich : le moment du temps est envahi par l'éternité. Pour le millénarisme, l'absolu est intériorisé dans le monde maintenant : il s'agit d'un hic et nunc immédiat et non d'une attente comme la mystique. (…) Le présent devient la brèche par laquelle ce qui était auparavant intérieur jaillit soudain, s'empare du monde extérieur et le transforme. Bref, le chiliasme n'est pas mû par des espoirs optimistes dans un avenir indéfini : il veut le règne millénaire ici et maintenant, dans l'existence terrestre » [16].

De l'origine de l'utopie

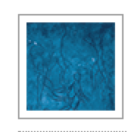
Si l'on considère que l'utopie consiste à penser l'organisation d'une société différente, le concept précède le terme. De nombreux auteurs voient des sources ou matrices d'utopies dans la mythologie antique et dans la philosophie grecque. Toutefois, nous venons de voir que l'utopie est intrinsèquement liée à la notion de temps : elle est projection dans un ailleurs - localisé ou non, insulaire ou non - et bien que la notion de temporalité soit généralement floue, elle renvoie à un futur potentiel. Ainsi, si l'on peut voir des archétypes du genre utopique dans le monde antique du fait de l'émergence de représentations imaginaires de l'État, il semble que l'utopie ne peut être pensée que lorsque le temps devient une notion évolutive, linéaire et non plus cyclique, circulaire. Ainsi, et bien que Platon apparaisse comme un précurseur des utopies, « les philosophes [grecs] n'ont cherché qu'à mieux ancrer leur société dans le présent, à assurer son immortalité » [17]. De même, l'absence de la notion de progrès ne permettrait pas de parler d'utopie.

Concrètement, si Âge d'or, pays de Cocagne, cité idéale décrite par Platon dans *la République*, paradis terrestre ou prédications millénaristes apparaissent comme des archétypes de l'utopie, formellement, le terme naît en 1516 sous la plume de Thomas More. *De optimo reipublicae statu sive de* (ou *deque) nova insula Utopia* décrit une île lointaine dont le voyageur Raphaël Hythloday décrit la 'parfaite félicité'. L'ambivalence des racines de ce néologisme créé par More engage à y voir soit une U-topia, un lieu qui n'est pas, soit une eu-topia, une cité idéale, le lieu du Bien. Donc l'utopie apparaît soit comme un rêve impossible, soit comme un lieu de réalisation politique alternatif. Or, dans l'esprit de Thomas More et comme il l'écrit lui-même à Erasme, il s'agit bien plus d'une U-topia, c'est-à-dire « d'un pays de Nulle part » et non d'un eu-topos (un pays heureux) car il jugeait bien improbable l'existence d'un État si parfait. En tant qu'homme politique, More est conscient « des maux de son temps et des distorsions sociales induites par un système économique et un pouvoir profondément irrationnels et injustes »[18]. S'il marque l'origine d'un genre littéraire nouveau et prospère, l'ouvrage de More restera sans effet pratique, ce qui ne veut pas dire qu'il sera sans conséquences, au contraire.

L'utopie (l'ouvrage, puis plus généralement, les utopies écrites) aurait trois fonctions : en donnant à voir une société meilleure car différente, « elle alimente l'espoir rétrospectif d'une transformation volontaire du monde réel » ; ensuite, en décrivant l'organisation idéale de ce monde, « elle favorise la prise de distance critique à l'égard des institutions politiques et sociales inégalitaires dans lesquelles nous vivons ». Enfin, l'opposition entre la possibilité d'une autre vie et « l'esprit d'accoutumance et d'acceptation de ce qui nous entoure », permet à la démarche utopique de devenir une potentielle « invitation à la contestation pratique, en tout cas un refus de la résignation au malheur de vivre »[19]. Ainsi, *l'utopie* est un construit littéraire qui permet la critique du système dans lequel elle naît afin d'en proposer une réforme, une alternative pensée pour les temps futurs. Dans ce sens, l'utopie est description et démonstration d'un autre modèle possible, du moins envisageable en partie.

Il est d'ailleurs important de noter que T.More était un fidèle catholique qui, tout en réaffirmant son credo, voulait réformer de façon radicale les pratiques et formes de la vie liturgique de l'Église romaine de son temps. Ainsi il désirait retrouver l'essence de la parole du Christ, en « la dégageant de ce qui la rendait obscure aux yeux du peuple ». Selon T.More, la seule résistance résidait dans le rappel à l'obéissance aux lois de la morale « et aux règles de vie d'une religion œcuménique, unique dans son dessein mais diverse dans ses pratiques, mise au service des hommes et non des princes et des pontifes »[20]. C'est pourquoi il combattit la scission de l'Occident entre catholiques romains et chrétiens protestants. Lorsqu'il décrit sa vision des religions en Utopie, il indique qu'il existe une mosaïque de croyances, bien que la majorité des Utopiens rejettent l'idolâtrie et reconnaissent un « seul Dieu, immense, inconnu, inexplicable ». Malgré la pluralité des croyances, « ils conviennent tous qu'il existe un être suprême, à la fois créateur et Providence et même s'il n'est pas le même pour tous, il a un seul nom, Mythra »[21]. La liberté religieuse à Utopie n'a pas pour unique fonction de maintenir la paix, elle existe aussi parce que « l'intérêt de la religion elle-même commandait une pareille mesure », et ainsi le chef, Utopus, croyait que si une seule des religions était vraie, alors le temps viendrait où elle s'imposerait naturellement.





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

T.More s'est érigé en défenseur « d'une société sur le déclin, avec le désir d'une restauration des valeurs de solidarité propre à la chrétienté médiévale ».[22] L'*utopie* est donc conditionnée par le contexte historique spécifique et est intimement liée à la vision chrétienne de l'auteur qui cherche un modèle de tolérance religieuse afin d'apporter un apaisement à la déchirure spirituelle de l'Occident, à ses souffrances. Le projet est donc tant politique et social que religieux, c'est pourquoi certains considèrent que T.More n'est rien moins qu'un révolutionnaire. Nombreux sont ceux qui ont vu dans l'*utopie* la source des idéologies révolutionnaires. Si cette vision des choses n'est pas sans fondements, « rien n'autorise à établir un lien de causalité entre utopie - qui est source d'inspiration - et pratique révolutionnaire dont les origines et les déterminants sont infiniment plus complexes »[23].

Ainsi, si l'utopie est le fruit de l'imagination d'un individu, elle ne naît pas *ex-nihilo*, elle produit toujours des effets et donne parfois lieu à une application.

L'utopie serait-elle intrinsèquement liée à la religion ?

Afin de poursuivre notre réflexion sur les liens qui unissent utopie et religion, intéressons-nous à une utopie *a priori* 'profane', dont le point d'entrée n'est pas religieux. Paul Ricœur propose une analyse en trois temps de l'utopie saint-simonienne. Selon cette étude, la première étape du processus utopique mise à l'œuvre par Claude-Henri Saint-Simon réside dans une utopie rationaliste dont la revendication est, selon une expression d'Henri Desroche, « la réaction en chaîne » du changement qui commence avec le savoir (Saint-Simon s'intéresse aux sciences sociales et à la communication). Partant de ce constat, une utopie n'est donc pas uniquement de l'ordre de l'imaginaire et renvoie à l'affirmation de Mannheim (ce qui va à l'encontre de la position de Marx) selon laquelle elle n'est pas « purement un rêve, mais un rêve qui veut se réaliser. Il se dirige vers la réalité et il la brise »[24]. Donc l'intention utopique ne consisterait pas à interpréter le monde - comme le pensait Marx - mais à changer les choses.

À l'inverse des utopies de la Renaissance, le lieu de l'utopie de Saint-Simon n'est pas une île mais le monde. Notons que si l'insularité est propre aux utopies écrites, la mise en pratique d'une utopie, même lorsqu'elle a pour ambition d'être universelle, est de même nécessairement circonscrite, du moins dans un premier temps. Si la première étape de l'utopie saint-simonienne en appelle à la sémantique onirique, la seconde étape se présente sous la forme d'une « parabole » qui tend à inverser l'ordre de la société. Lors de ces étapes, le but de l'entreprise utopique est le bien du peuple, ce qui fait dire à P.Ricœur : « l'utopie est celle d'une circulation universelle [...] Les utopies sont toujours à la recherche de la classe universelle » [25].

La troisième étape dans la genèse de cette utopie se présente comme un nouveau christianisme [26]. Saint-Simon, qui exprime « une nostalgie à l'égard du christianisme primitif »[27], aurait cherché à substituer la religion à « l'élément spirituel ou éthique », sorte de noyau dur de l'Église de l'Esprit Saint (celle des premiers chrétiens). Cela renvoie à ce que Mannheim considérait comme « la cellule germinale de l'utopie »[28]: sa composante millénariste. C'est pourquoi le langage messianique est souvent présent dans les récits utopiques.

Notons que, de même, l'utopie de Charles Fourier incorpore la composante religieuse. P.Ricoeur parle dans ce cas d'une « régression vers la loi divine »[29], Fourier, « contre une religion de l'austérité, prêche une religion de l'amour et de l'imagination ». Henri Desroches notera chez lui la présence du « mythe du jardin d'Éden ».

Ainsi, certaines utopies *a priori* 'profanes' ont eu des ambitions universelles, ont abouti à la recherche d'une religion et ont pris en compte la réalité, du moins en partie.

Toute utopie aurait ainsi tendance à se transformer, *in fine*, en projet religieux.

Des typologies de l'utopie

L'utopie naît de la prise de conscience plus ou moins violente d'une situation tendanciellement anomique et imagine une réponse à celle-ci. Elle donne alors lieu à une littérature qui cherche à montrer ce que le monde pourrait être (utopie écrite), ce qu'il peut potentiellement devenir si la situation perdure (contre-utopie écrite) ou si elle est contrée (ce qui suppose une analyse de la situation et peut alors engendrer une utopie pratiquée). On peut distinguer utopies de fuite et utopies de reconstruction. De même, on peut parler d'utopies chimériques ou d'utopies des possibles selon la plausibilité du projet. En ce sens il nous semble que l'utopie peut prendre deux routes, elle peut être pessimiste ou optimiste, donner lieu à un investissement dans l'écriture et/ou dans le réel. S'il s'agit toujours de fuir le monde tel qu'il est, le fait de s'investir ou non dans la réalité afin d'en changer le cours (pour le bien d'un petit nombre d'élus ou pour le bien de l'humanité si l'utopie prend une dimension universelle) est déterminant. Ainsi, il existerait des utopies d'évasion (retrait du monde par l'imaginaire ou éventuellement par la création de petites communautés extra-mondaines), et des utopies d'invasion qui apparaissent comme des programmes à réaliser.

L'utopie écrite renferme toujours une part d'utopie qui se veut pratique (mais n'est pas forcément praticable) : elle a pour ambition de provoquer un impact, du moins dans le monde des idées. L'utopie pratiquée a toujours en elle une part d'utopie écrite ou pensée (de laquelle elle résulte) car elle apparaît comme un idéal impossible à atteindre dans sa totalité.

Par conséquent, la question qui reste centrale pour nous concerne les raisons qui provoquent le passage de la pensée utopique à l'action utopique. Si toute utopie naît d'une insatisfaction, le passage à l'acte suppose une contestation radicale et l'élaboration de méthodes plus ou moins rationnelles afin de réaliser le projet utopique.

Conclusion

On ne peut que constater que le Nouveau Testament apparaît comme une formidable matrice de révolutions, réformes ou utopies. Sans cesse revisité, il comporte un dessein qui, selon la lecture qui en est faite, se décline au cours des siècles en une multitude de projets. Même si un projet qui a pour ambition de changer le monde naît d'une croyance religieuse, son application, si elle a lieu, procède, au moins en partie, de l'imaginaire, de la créativité. Cependant, si l'on trouve un 'mode d'emploi' dans le Nouveau Testament (que l'on se réfère au mode de vie des premiers chrétiens, à l'apocalypse… ce qui n'est pas l'apanage des projets religieux), les tentatives d'application sont toujours pensées et réalisées par des hommes ; dès lors le projet débouche sur une utopie. Il est vrai qu'à la base, l'utopie pratiquée de matrice religieuse est différente de la démarche utopique en cela que son point de départ est la transcendance et qu'elle aspire à s'installer dans le monde. À l'inverse, l'utopie pratiquée dont le point de départ n'est pas religieux, se veut fondamentalement immanente mais tendrait toujours vers la transcendance, vers la recherche finale d'une religion de l'Homme. Alors, il nous semble pouvoir affirmer que dans toute utopie pratiquée - que l'on aspire à (re)créer un paradis terrestre ou que l'on croie à l'instauration d'une cité parfaite -, imaginaire et croyance se rejoignent. Millénarismes et utopies peuvent donc se confondre à un moment donné de leur genèse ou encore aboutir au but proposé par l'autre.

Nous avons pu constater combien l'utopie est un concept qui prête à controverses, preuve en est que tous les écrits qui en traitent sont ou peuvent être, eux aussi, l'objet de critiques. Par ailleurs, les théories et réflexions traitant de l'utopie soulignent son caractère potentiellement subversif et ses possibles effets pervers (elle peut aboutir à des formes d'autoritarisme dans la mesure où, toujours communautaire, elle tend souvent à la négation de l'individualité en faveur de la communauté dont les actes sont subordonnés à une finalité ultime). Le fait qu'elle soit avant tout de l'ordre du rêve, de l'imaginaire nous renvoie au champ des possibles face à la dégénérescence des systèmes sociaux. On constate d'ailleurs que toutes les utopies naissent à des moments charnières de l'histoire, tout comme les désirs de réformes religieuses naissent lors de crises socio-économiques. Alors, il s'agit de restaurer ou d'innover, d'écrire et/ou d'agir **[30]**. Finalement, elle est toujours croyance en la possibilité ou non de la perfectibilité de l'homme et donc du monde. L'utopie étant ce qui n'est pas mais ce qui devrait être idéalement, ce qui semble caractériser tout projet utopique est la démesure de son ambition, son impraticabilité. Aussi, lorsqu'elle se confronte à la réalité, son accomplissement ne peut être que partiel, voué à l'échec. Alors, on peut se demander si l'utopie en reste une lorsqu'elle entre en collision avec la réalité car cela provoque nécessairement des réajustements, une révision à la baisse ou une rationalisation du projet. De fait, l'utopie, idéal inaccessible, semble inéluctablement devoir se pervertir lorsqu'elle cherche à se réaliser. En même temps, la réalité étant un processus toujours perfectible, s'y adapter pour la modifier est la seule possibilité que l'utopie possède afin d'exister, afin de réaliser en partie son projet, ce qui signe son anéantissement.

Nous retiendrons donc que si aucune définition de l'utopie n'est unanimement reçue, qu'elle est pour certains la pire des chimères, pour d'autres un rêve merveilleux ou encore l'ébauche du monde en devenir, elle apparaît comme un concept intrinsèquement lié à la croyance - et sur un mode plus large à la religion - et heuristiquement fécond pour les sciences humaines et sociales.

Bibliographie

Vittor Ivo Comparato, *Utopia,* Il Mulino, Bologna, 2005.
Yolène Dilas-Rocherieux, *L'utopie ou la mémoire du futur,* R.laffont, Paris, 2000.
Aldous Huxley, *Retour au meilleur des mondes,* Plon, Paris, 1978 (paru en 1958).
André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* P.U.F., Quadrige, 1993.
Michaël Löwy, *Idéologie et utopie,* Archives de Sciences Sociales des religions, 138 (2007).
Karl Mannheim, *Ideologia e utopia,* Il Mulino, Bologna, 1957.
Claude Mazauric, Préface à l'édition de *L'utopie*, Librio, Flammarion, Paris, 1997.
Thomas More, *L'utopie,* Librio, Flammarion, Paris, 1997.
Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie,* Editions du Seuil, Paris, 1997,
Jean Séguy, *Conflit et utopie, ou réformer l'Église, parcours wébérien en douze essais,* Cerf, Paris, 1999.
Jean Servier, *Histoire de l'utopie,* Gallimard, Paris, 1991, (1ère édition 1967).

Notes

1] André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* P.U.F., Quadrige, 1993, p.1179.

2] *Ideologia e utopia,* Il Mulino, Bologna, 1957. Traduction française intégrale et à partir de l'édition originale (parue en Allemagne en 1929) : *Idéologie et utopie,* Éditions de la Maison de l'Homme, 2006. Remarquons que cet ouvrage, qui apparaît comme un classique de la sociologie du siècle dernier et continue d'alimenter les réflexions sur la définition de l'utopie, est souvent critiqué (et ce de manière injustifiée lorsqu'il s'agit de l'ensemble de l'ouvrage selon nous). La critique la plus diffuse porte sur la vision trop générale de l'utopie que propose Mannheim. Paul Ricœur, qui reconnaît l'importance et la justesse de nombre des réflexions et théories de Mannheim, après avoir mis à l'épreuve des faits sa définition fondamentale qui caractérise l'utopie dans sa non-congruence avec la réalité (l'utopie étant «situationnellement transcendante ») s'en distingue toutefois en partie car la réalité n'est pas une donnée mais un processus. De même il remarque que la typologie de Mannheim est incomplète car elle omet le rôle joué par les utopies socialistes non marxistes.

3] *Histoire de l'utopie,* Gallimard, Paris, 1991, (1ère édition 1967).

4] Idem, p.V.

5] Idem p.III.

6] Idem p.V.

7] Idem, p.II.

8] Idem, p.VI.

9] Idem, p.21.

10] Idem, p.19.

11] Idem, p.79.

12] Idem, p.79. Ici J.Servier fait sûrement référence à Karl Marx dont il dit ailleurs : « Dans le *Manifeste du parti communiste*, Marx trace les grandes lignes d'une philosophie de l'histoire d'où il exclut la quête de la Terre Promise et l'attente millénariste du Règne du Christ, bien que sa pensée ait puisé dans ce terreau mystique par mille racines profondes.» (p.290)

13] Idem, pp.363-365.

14] Idem, p.65.

15] Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie,* Editions du Seuil, Paris, 1997, p.361.

16] K.Mannheim, *Ideologia e utopia,* Il Mulino, Bologna, 1957, pp.46-47.

17] Michaël Löwy, *Idéologie et utopie,* Archives de Sciences Sociales des religions, 138 (2007) [en ligne], mis en ligne le 2 septembre 2007.URL : http://assr.revues.org/document6722.html

18] Vittor Ivo Comparato, *Utopia,* Il Mulino, Bologna, 2005, p.64.

19] Claude Mazauric, Préface à l'édition de *L'utopie*, Librio, Flammarion, Paris, 1997, p.6.

20] Idem, p.8.

21] T.More, *L'utopie,* Librio, Flammarion, Paris, 1997, p.109.

22] Yolène Dilas-Rocherieux, *L'utopie ou la mémoire du futur,* R.laffont, Paris, 2000, p.22.

23] Préface à l'édition de *L'utopie*, Librio, Flammarion, Paris, 1997, p.7.

24] Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie,* Editions du Seuil, Paris, 1997, p.380.

25] Idem, p.385.

26] Bien qu'ici, l'administration des biens de salut -nécessaire aux individus et à leur émancipation- soit confiée aux savants et aux industriels, la science et l'industrie étant pourvues « d'un but eschatologique ».

27] Idem, p.387.

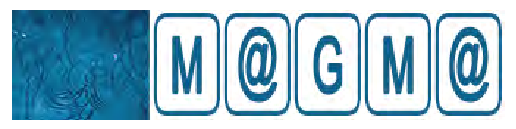
28] Idem, p.389.

29] Idem, p.399.

30] Les utopies de Saint-Simon et Fourier apparaissent pendant la Restauration, celle de More après la découverte du nouveau monde et juste avant la Réforme. Notons que les dystopies aussi naissent lors de moments de profondes crises : *1984* de George Orwell après la seconde guerre mondiale, *Le meilleur des Mondes* est écrit en 1931 à une période, selon l'auteur, où « nous habitions un univers assez macabre ». Aldous Huxley parle du « cauchemar de ces années de dépression [...] Notre monde était torturé par l'anarchie, et le leur, au septième siècle après F. [Ford], par un excès d'ordre. Le passage de cet extrême à l'autre demanderait du temps, beaucoup de temps à ce que je croyais, ce qui permettrait à un tiers privilégié de la race humaine de tirer le meilleur parti des deux systèmes : celui du libéralisme désordonné et celui du meilleur des mondes beaucoup trop ordonné dans lequel l'efficacité parfaite ne laissait place ni à la liberté ni à l'initiative personnelle. » Aldous Huxley, *Retour au meilleur des mondes,* Plon, Paris, 1978 (paru en 1958), pp.9-10.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Comprendre l'Utopie : quelle(s) utopie(s) ?
Georges Bertin (sous la direction de)
M@gm@ vol.10 n.3 Septembre-Décembre 2012

L'UTOPIE COMME L'ESQUISSE D'UN AVENIR MEILLEUR

Hervé Ondoua

herveondoua@yahoo.fr
Professeur de lycée et attaché de recherche à l' Ecole Normale Supérieure de Yaoundé; Doctorant à l'université de Yaoundé.

Le postmodernisme se donne explicitement comme une philosophie de la mondialisation. En occident, Jacques Derrida, par sa déconstruction, est l'un des penseurs qui anime le débat postmoderne en considérant que notre ère manque la fin de rationalité, du progrès et de la recherche d'un sens. La déconstruction se définit comme l'ensemble des techniques et stratégies utilisées par Derrida pour démonter, fissurer et déplacer toute logique universelle. Par le mécanisme de la *différance*, l'homme sort de tout cadre originaire (grands ensembles, méta récits), seul demeure la trace. L'homme pris dans la trace marque son refus de solidarité avec tout centre, tout principe, toute origine, etc. Cette idée est radicalisée par le légiste, personnage emblématique dans l'Utopie de Thomas More. En effet, le légiste fait l'éloge de la justice sévère anglaise. Partant de la théorie socio-biologiste selon laquelle les comportements sociaux sont génétiques, le légiste dans l'Utopie de More soutient qu'il faut une justice sévère, inflexible, rigide pour nettoyer la cité de ces maux. Dans ce sens, il faut condamner autant d'individus à la potence, car les maux sociaux sont naturels et innées. C'est contre cette approche néolibérale que s'insurge Thomas More. Tout comme les mouvements de gauches, l'Utopie de More explique les maux sociaux par les injustices sociales, la démission de la société, et surtout le manque de l'éducation. Du coup, avec l'Utopie, il s'agit de relativiser le monde dans lequel nous vivons : un autre monde est possible que celui dans lequel nous vivons. Partant delà, l'utopie notamment celle de Francis Bacon ou Thomas More, n'est-elle pas un genre littéraire altermondialiste ? Si la logique néolibérale impose son diktat et pose le principe selon lequel il n'y a pas d'alternative autre que ce que nous offre le capitalisme, ne faut-il pas voir dans l'Utopie, un genre littéraire qui voudrait rétablir l'égalité entre les hommes ?

1. L'objectif de l'Utopie de More

Le regard critique fait partie de notre cosmos. Cette critique a pour dessein d'établir un monde vers la perfection. C'est dans ce sens que s'inscrit que l'utopie de More. L'utopie n'est pas rêverie, mais une prise de conscience ou les hommes vivraient en harmonie. Les utopies se construisent comme un laboratoire critique de l'organisation du monde. C'est ce qui fait dire à Oscar Wilde dans *L'âme de l'homme* qu'« une carte du monde qui ne comporte pas l'Utopie ne vaut même qu'on y jette un coup d'œil, car elle néglige le seul pays où

aborde toujours l'humanité. Et quand elle y aborde, elle regarde autour d'elle, aperçoit une meilleure contrée et fait alors voile. Le progrès est la réalisation des utopies. » L'utopie est donc la capacité à transformer le monde. Elle dessine de nouvelles formes pour des nouvelles pratiques. Bien plus elle, offre des visions qui nous permettrait d'organiser, d'orienter nos espaces pour qu'ils soient plus vivables. C'est dans ce cadre que s'inscrit *l'Utopie* de More. En effet, L'utopie de More se présente comme un livre de sagesse, un « véritable livre d'or » [1]. Ce livre se présente comme une critique « des pratiques judiciaires utilisées en Europe au début du xvi e siècle » [2]. Cette critique s'attaque « sur les soldats mercenaires soucieux de leur argent avant que de défendre le pays » [3]. Elle ironise sur « les trésors royaux ou l'abâtardissement, sur la politique conquérante qui mène aux désastres et aux ruines… » [4]

C'est pourquoi en se présentant comme la remise en question du mal radical qui pervertit la société, l'utopie se « prend une dimension quasiment ontologique » [5] D'après l'auteur, ce mal se résume en des « ferments individualistes en lesquels l'amour-propre dégénère en égoïsme » [6]. Leur origine découle « d'un pouvoir politique autocratique, le délire de la propriété individuelle d'où sont nées les disparités sociales et économiques du capitalisme » [7]. Ce capitalisme a pour toile de fond, les ambitions politiques des riches de sécréter les injustices de tous ordres. C'est la même logique qui anime le postmodernisme. C'est dans cette perspective que le postmodernisme coïncide avec la logique néolibérale du marché. En transformant les hommes dans un « eternel présent », en faisant d'eux des êtres mobiles, fluides, flexibles, sans identités, le postmodernisme ne fait que servir l'intérêt du capitalisme impérial. Le postmodernisme apparaît comme un facteur de déclin des « méta récits ». Ce sont des facteurs d'élargissement, de l'individualisme, du décentrement ; ceci en diversifiant les possibilités de choix et en liquéfiant les repères. La postmodernité agence « une culture personnalisée ou sur mesure permettant à l'atome social de s'émanciper du balisage disciplinaire révolutionnaire »[8]. Contre cette politique, l'objectif de More est de montrer que dès sa cellule originelle, la société civile est « une vaste famille, il lui assigne comme règle dans une mutuelle affection, la cohésion et la solidarité [9] . Par conséquent, « les voies en leur généralité, doivent être, pour tous, le rempart de l'égoïsme » [10]. On peut donc conclure que l'humanisme réformiste de More « a pour règle première de répondre aux requêtes ontologiques de *l'humanitas* » [11].

2 Le lieu de préfiguration du capitalisme

a L'origine du vol

L'Angleterre que connaît More traverse une crise socio-politique. Ainsi par exemple, les soldats qui n'ont plus à combattre ne trouvent pas de travail dans les campagnes [12], les débuts de l'économie capitalistes transforment non seulement la vie des villes mais aussi la vie rurale, car elle oriente les activités vers l'élevage ovin et délaisse l'agriculture. En outre, les enclosures, l'appropriation privée se multiplient. Par ailleurs, la grande propriété terrienne provoque la dépossession des petits paysans qui se retrouvent au chômage. On les retrouve « errant dans les campagnes, sans travail, sans argent et affamés » [13]. Comme conséquence, il en résulte une « misère intense ; campagne du vagabondage » [14]. Cette misère engendre « l'inflation du vol et du pillage. » C'est pourquoi « la justice pénale se montre impitoyable ; elle punit de mort le voleur et même le vagabond » [15]. Pour s'en convaincre, suivons le dialogue entre Raphaël, le légiste et le prêtre.

Le légiste, ferré sur le droit anglais, semble apprécier l'inflexible de cette justice. Contre les voleurs, disait-il, on pouvait « en voir ici et là vingt pendus ensemble à la même croix » [16]. Fustigeant cette justice, Raphaël estime que cette punition va « au-delà du droit sans pour cela servir l'intérêt public » [17]. Bien plus, il est trop cruel pour punir le vol et impuissant à l'empêcher. En effet « un vol simple n'est pas un crime si grand qu'on doive le payer de la vie » [18]. La stupidité de ce châtiment s'explique par le fait qu' « aucune peine ne réussira à l'empêcher de voler ceux qui n'ont aucun autre moyen de se procurer de quoi vivre » [19]. A partir de là, il résulte que le vol découle de la misère, laquelle d'ailleurs découle du chômage. Au lieu de comprendre et de trouver les causes qui poussent les individus à voler, on se contente plutôt de les punir. Raphaël compare l'attitude de ce peuple à celui d'un maître qui s'occupe à battre ses élèves plutôt qu'à les instruire. Du coup « on décrète contre le voleur des peines dures et terribles alors qu'on ferait mieux de lui chercher des moyens de vivre, afin que personne ne soit dans la cruelle nécessité de voler d'abord et ensuite d'être pendu » [20].

Pour le légiste, cet argument n'est pas valide. On ne saurait expliquer ou dire que le vol résulte de la misère. Car « on y a suffisamment pourvu. Il y a des industries, il y a l'agriculture; ils pourraient y gagner leur vie, s'ils ne préféraient pas être malhonnêtes » [21]. A en croire, le légiste, le vol résulterait de la malhonnête des individus, car il y a assez d'emplois.

b Le fondement de l'accumulation primitive

S'opposant à cette thèse, Raphaël pense que le fond du problème est l'accumulation primitive. Tout d'abord, il existe des soldats qui reviennent de guerres en étant mutilés. Ayant donné leurs membres à l'Etat ou au roi, ils sont abandonnés. Non seulement leur faiblesse ne leur permet plus d'exercer leur métier, mais aussi leur age ne leur permet pas d'en apprendre un autre. En outre, l'appauvrissement des individus par les nobles pousse les hommes à voler. Ces nobles « passent leur vie à ne rien faire » [22]. Ils sont des frelons nourris

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

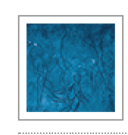
du labeur d'autrui, ces nobles pour accroître leurs revenus, « tondent jusqu'au vif les métayers de leurs terres » [23]. Ne trouvant plus de mains-d'œuvre, ces nobles furent obligés soit de vendre des terres, soit d'en louer à des taux excessifs, soit de transformer en pâtures à moutons. Bien plus, «ils traînent de plus avec eux des escortes de fainéants qui n'ont appris aucun métier capable de leur donner leur pain » [24]. Imaginons ces gens si leur maître vient à mourir ou qu'eux mêmes tombent malades. Ils « sont aussitôt mis à la porte » [25]. Car, « on accepte plus volontiers de nourris des désœuvrés que les malades » [26]. A cette raison, il faut ajouter l'idée selon laquelle « l'héritier d'un domaine n'est pas tout de suite en état d'entretenir la maisonnée du défunt » [27]. Par conséquent, « les pauvres diables sont vigoureusement affamés, à moins qu'ils ne rapinent vigoureusement » [28]. Ils n'ont que d'autre choix que de voler. D'ailleurs « que pourraient-ils faire d'autre ? » [29]. Plus grave, « à force de rouler ça et là ils ont peu à peu usé leurs vêtements et leur santé » [30]. ils sont « dégradés par la maladie et couverts de haillons » [31]. Ils sont rejetés par toutes les classes sociales. Cet état conduit au fait que d'une part « les nobles ne consentent plus à leur ouvrir la porte » [32] et d'autres part, « les paysans ne s'y risquent pas, sachant fort bien que celui qui a été élevé mollement dans le luxe et l'abondance » [33], qui de surcroît « ne sait manier que le sabre et le bouclier » [34], et regardent les autres du haut de ses grands airs et méprisant tout le monde » [35], « ne sera jamais de servir fidèlement un pauvre homme », « pour un maigre salaire et une pitance chichement mesurée » [36].

Contre cette approche, le légiste soutien qu'il va de l'intérêt à tenir cette espèce au chaud. Car « qu'une guerre vienne à éclater, c'est dans ces gens là que résident la force et la résistance de l'armée, car ils sont capables de bien plus de courage et d'héroïsme que les ouvriers et les paysans » [37]. Autrement dit, pour le légiste, ses catégories d'hommes doivent être employés au sein de l'armée. Pour Raphaël, dans ce cas, il « vaudrait soutenir que pour l'amour de la guerre nous devons tenir au chaud les voleurs... » car, « si les brigands ne sont pas les moins courageux des soldats, les soldats ne sont pas les moins hardis des voleurs, tant les deux métiers sont joliments apparentés » [38]. Aussi pour Raphaël un « Etat n'a jamais aucun intérêt à nourrir en vue d'une guerre » [39], « une foule immense de gens de cette espèce, qui mettent la paix en danger. » [40].

L'autre raison capitale qui oblige les gens à voler découle de l'expropriation. C'est le problème du mouton, et le problème du textile. Pour développer ces industries, il faut le pâturage. On va donc exproprier les terres des paysans. N'ayant plus de terre, ils n'ont que leur force de travail ou voler. En fait ces nobles sont si cyniques que « non content de vivre largement et paresseusement des revenus et rentrées annuelles que la terre » [41], ils « ne laissent plus aucune place à la culture, démolissent les fermes, détruisent les villages, clôturant toute la terre en pâturages fermés, ne laissant subsister que l'église, de laquelle ils feront une établie pour leurs moutons » [42]. De surcroît, ces nobles « transforment en désert des lieux occupés jusqu'alors par des habitations et des cultures » [43]. Autrement dit, les cultures ont cédé le pas aux pâturages. C'est ce qui explique le fort chômage d'ouvriers agricoles et empêchent les simples et petits gens de nourrir quelques moutons et de pratiquer le tissage à domicile. C'est ce qui explique d'ailleurs la naissance d'une nouvelle classe qui s'enrichissait au détriment des paysans. Ceux ci étaient plus misérables. En effet, les forets royales en Angleterre aux années 1500 et même bien avant, étaient le symbole des abus sur les paysans. Plus grave, on leurs interdisaient de toucher aux sangliers et aux lièvres, sous peine d'être pendu. Ainsi, ces « fermiers seront chassés de chez eux, souvent dépouillés de tout ce qu'ils possédaient, circonvenus par des tromperies, ou contraints par des actes de violence » [44]. En réalité nous aboutissons à la même conclusion car, « ils partent misérablement, hommes, femmes, couples, orphelins, veuves, parents avec des petits enfants.. » Alors pour Raphaël, ces familles s'en vont « loin du foyer familier où ils avaient leurs habitudes ; et ils ne trouvent aucun endroit où se fixer » [45]. c'est ainsi par exemple, que « tout leur mobilier, qui ne vaudrait pas grand-chose...ils le donnent pour presque rien le jour où ils sont obligés de le vendre » [46]. Lorsqu'ils auront épuisé ce peu d'argent, lors de leur errance, « que peuvent-ils faire d'autre que de voler et d'être pendus ou d'aller en mendiant à l'aventure ? » [47]. Et dans ce dernier cas, « ils seront rejetés en prison comme vagabonds, parce qu'ils vont et viennent sans rien faire, personne n'acceptant de les payer pour le travail qu'ils offrent de tout leur cœur » [48]. On peut conclure avec Raphaël que « l'avidité sans scrupule d'une minorité de citoyens transforme en une calamité ce qui paraissait être l'élément majeur de la prospérité » [49] de leur île. La cherté de la vie, amène ces maîtres à congédier leurs domestiques. Que peuvent-ils faire d'autres que de mendier ou de voler?

Raphaël peint un autre phénomène du vol. Celui-ci est lié à la misère. Celle-ci se double du goût de la dépense. En effet « chez les valets des nobles, et chez les ouvriers, et presque autant chez les paysans, bref dans toutes les classes », on constante une recherche vers la vie hédoniste. Cette vie avale le peu d'argent qu'ils ont. En effet la logique du marché veut faire des hommes des simples consommateurs qui s'adaptent à tous les produits. Dés simples purs consommateurs qui n'ont que pour seuls soucis, s'occuper de leurs corps. L'économie est une vertu des possédants et non des pauvres. La démarche postmoderne veut faire des hommes des animaux dont le soucis est de préoccuper du gain, de l'avoir, du produit , du corps, etc. Gourévitch affirme dans ce sens « la vie est brève, et ce n'est pas la peine de la gaspiller à un passe temps aussi creux. Pas besoin non plus de prédications morales, car elles ne font que compliquer la vie » [50]. Le but est de créer des sujets instinctifs, esthétisants, des êtres soumis à la logique unilatérale du marché. L'homme installé dans la gouvernementalité de soi au sens de Foucault, ne pense qu'à son repli, qu'à son individualité à un corps. C'est avec raison que Nkolo Foe affirme sous le capitalisme en effet, le besoin de manger cesse de constituer un besoin humain ; plus exactement, il apparaît comme le seul qui reste à l'homme quand tous les autres besoins ont disparu. (...) Sous la tyrannie des grands complexes agro-alimentaires, manger devient universellement un acte [51]. Il ajoute plus loin « le capitalisme idéalise le





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

temps court parce que les objets sont essentiellement produits pour l'échange. Fabriqués en série, leur vocation est de générer de profits élevés » [52]. C'est dans ce sens que Samir Amir a pu dire que « le capitalisme devient barbarie, invite directement au génocide. Il est nécessaire plus que jamais de lui substituer d'autres logiques de développement, d'une rationalité supérieure » [53].

2. L'utopie comme perfection de l'ordre social

L'utopie se présente comme une réponse donnée aux maux qui mine une cité. Au centre de cette réflexion, figure en bonne place la morale. Reformer la société, consiste à éduquer les hommes. C'est pourquoi Raphaël envoi un crime d'alarme aux anglais de cette époque. : « Débarrassez- vous de ces maux dont vous périssez » [54], et « décrétez que ceux qui ont ruiné des fermes ou des villages les rabattissent ou les vendent à des gens décidés à les restaurer et à rebâtir sur le terrain » [55]. Raphaël plaide pour une reforme de la justice. Comte de Saint-Simon dans *De la réorganisation de la société* européenne, affirmait déjà que « l'age d'or du genre humain n'est point derrière nous, il est au-devant, il est dans la perfection de l'ordre social. »

Dans ce sens, l'utopie n'est pas une rêverie, mais une prise de conscience. Celle-ci se résume autour des deux objectifs : humaniser les individus et responsabiliser tous les acteurs. L'utopie se présente ici comme un principe incompatible avec l'ordre existant quelqu'il soit. Raphaël plaide pour une déhiérarchisation des rapports intersubjectifs : « mettez une limite aux achats en masse des grands et à leur droit d'exercer une sorte de monopole » [56]. cette égalité sociale implique « qu'il y ait moins de gens qui vivent à ne rien faire » [57]. Cette politique exige « qu'on revienne au travail de la laine, afin qu'une industrie honnête soit capable d'occuper une masse oisive » [58].

Conclusion

L'objectif de l'utopie de More est de rétablir l'équité sociale. L'utopie se présente comme un essai pour rendre l'homme vertueux et lui permet de reprendre sa véritable nature. L'utopie de More met en relief le fondement de l'accumulation primitive. Cette accumulation correspond à la période ou la nouvelle bourgeoisie européenne commence à accumuler le capital (argent, or, terre…). A l'époque des économies classiques et comme le dit Adam Smith, le capital est une énigme. L'ont s'interrogeait sur la provenance des richesses. Nombreux sont ceux qui pensaient que le capital est naturel. Dans ce sens, on serait riche parce qu'on serait élu. Karl Marx sera l'un des penseurs à essayer de déchiffrer l'énigme du capital. Il remet en question la thèse selon laquelle que la richesse découlerai du fait qu'il y aurait certaines personnes qui travaillent plus et d'autres moins. Marx remonte au lieu de préfiguration du capital. En réalité, le problème de l'accumulation primitive, c'est le problème de l'expropriation des nobles sur les pauvres.

La dépossession des petits paysans, poussent cette catégorie sociale sans travail, sans argent, et affamée au vol. L'inflation de la misère engendre le vol. La justice pénale se montre impitoyable contre cette catégorie sociale : elle punit le voleur et même le vagabond. A l'opposé des cités déréglées et perverties du continent européen, l'Utopie de More se présente comme un lieu d'équilibre et d'égalité. « Dès lors, il n'ya pas en Utopie, de riches et de pauvres ; le désir, l'orgueil et la cupidité ne rongent pas les habitants de l'ile ; la propriété privée et surtout, les signes de richesse et l'argent » [59].

Nous pouvons donc être d'accord avec Anatole France : « sans les utopistes d'autrefois, les hommes vivraient encore misérables et nus dans les cavernes. […] Des rêves généreux sortent les réalités bienfaisantes. L'utopie est le principe de tout progrès et l'enquisse d'un avenir meilleur. » Au-delà du caractère fictionnel qu'engorge les utopies, il faut dire qu'elle participe à la critique des sociétés en dessinant un projet d'organisation du monde. En effet en établissant des nouvelles alternatives de sociabilités d'organisation et de gouvernances, les utopies se présentent comme la critique du monde tel qu'il fonctionne. En offrant des perspectives nouvelles du vivre ensemble, l'utopie se révèle comme une réalité sans défaut.

Notes

1] Thomas More, *L'Utopie*, Flammarion, Paris, 1987, p.44.

2] *Ibid.*

3] *Ibid.*

4] *Ibid.*

5] *Ibid.*

6] *Idem,* pp.44-45.

7] *Ibid,* p.45.

8] G. Lipoveski , *L'ère du vide, essai sur l'individualisme contemporain* , Paris, Gallimard , 1983, p 18.

9] Thomas More, *L'Utopie*, *idem*, p.45.

10] *Ibid.*

11] *Ibid.*

12] *Idem*, p. 47.

13] *Idem*, p.48.

14] *Ibid.*

15] *Ibid.*

16] *Idem*, p.95.

17] *Ibid.*

18] *Ibid.*

19] *Ibid.*

20] *Ibid.*

21] *Ibid.*

22] *Idem*, p.96

23] *Ibid.*

24] *Ibid.*

25] *Ibid.*

26] *Ibid.*

27] *Ibid.*

28] *Ibid.*

29] *Ibid.*

30] *Ibid.*

31] *Ibid.*

32] *Ibid.*

33] *Ibid.*

34] *Idem,* p.97.

35] *Ibid.*

36] *Ibid.*

37] *Ibid.*

38] *Ibid.*

39] *Idem*, p.99

40] *Ibid.*

41] *Ibid.*

42] *Idem,* p.100.

43] *Ibid.*

44] *Ibid.*

45] *Idem*, pp.100-101

46] *Idem*, p.101

47] *Ibid.*

48] *Ibid.*

49] *Ibid.*

50] P.Gourévitch L'humanisme : traditions et paradoxes, Moscou, édition de l'agence de presse Nanaste . p 55.

51] Nkolo Foe, *Le post-modernisme et le nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar, CODESRIA, 2008, p.186

52] *Ibid.*

53] Samir Amin , cité par Nkoloe Foe , *le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme*, p , 18

54] Thomas More, *L'Utopie*, *idem,* p.103.

55] *Ibid.*

56] *Ibid.*

57] *Ibid.*

58] *Ibid.*

59] *Idem, p.42*.

M@GM@ ISSN 1721-9809

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Comprendre l'Utopie : quelle(s) utopie(s) ?
Georges Bertin (sous la direction de)
M@gm@ vol.10 n.3 Septembre-Décembre 2012

DE L'ESPRIT D'UTOPIE A LA CONSTRUCTION DU DEVENIR

Zsuzsa Simonffy

ffy.zsu@gmail.com
Université de Pécs.

Introduction

C'est sur la question de l'articulation entre l'utopie et l'engagement, dans un même cadre conceptuel, que nous nous proposons de nous arrêter ici. Grande est la fortune de ces termes. La philosophie, les sciences sociales ou encore l'histoire littéraire ont ouvert de vastes champs de recherches que la réflexion contemporaine ne cesse d'enrichir. Recourir à ces champs de la philosophie, des sciences sociales et de l'histoire littéraire ne serait-il pas alors suffisant à nous fournir un cadre conceptuel tout solide ? Notre réponse est négative dans la mesure où si l'utopie et l'engagement ont été largement abordés au sein de ces disciplines, ils ont été aussi abordés séparément sans constituer pour autant un couple de termes. La littérature abondante ne témoignant pas de la parenté étroite entre ces deux termes, nous partirons à la découverte de leur conjonction possible dans un corpus relativement restreint.

Nous proposerons de suivre un parcours au terme duquel leur conjonction ne nous paraîtra pas comme accidentelle mais comme consubstantielle. Dans ce parcours, nous nous appuierons fondamentalement sur des écrits de Chamberland (1983a ; 1983b) pour émettre l'hypothèse selon laquelle c'est précisément cette relation consubstantielle qui servira de bases, à l'issue de la Révolution Tranquille à la mise en conscience de la condition québécoise.

Si nous avons repéré ces écrits, nous l'avons aussi fait en leur reconnaissant des assises intertextuelles très solides pour montrer la manière dont les préoccupations de Chamberland, de dimensions à la fois individuelle, sociale et planétaire, permettent de tendre vers une sorte de laboratoire. Ce laboratoire sera précisément l'utopie qui donnera alors, à elle seule, accès à un projet d'avenir qui relèverait paradoxalement de l'histoire. Par ce laboratoire d'utopie nous n'entenderons pas un contenu quelconque, soit une programmation, mais le lieu d'interaction des facteurs d'organisateur.

Nous procéderons de la manière suivante : dans un premier temps, parmi ces facteurs d'organisateur nous nous concentrerons sur l'émergence de *la gnose*. Dans un second temps, nous mettrons en avant les modalités du dire collectif pour passer ensuite dans un troisième temps à une interrogation sur les éléments les plus saillants de l'utopie.

La gnose : de l'individuel au social

Poser la question de l'articulation entre l'utopie et l'engagement en nous appuyant sur l'exemple des deux ouvrages, c'est aussi nous interroger plus globalement sur la possibilité d'entrevoir un *ethos* ou une forme de vie. Il s'agira de savoir à quelle condition le *pathos* dans le sens de Bloch se met au service de l'*ethos* dans le système de pensées de Chamberland, et à quelle condition le registre des émotions nourri du privé tournera au registre d'une pratique motivée continuellement par l'élaboration intellectuelle.

Il est indéniable que pour Chamberland (Chamberland et al. 2001) un des terrains de prédilection s'avère la poésie dont le rôle principal consiste à fonder le lien entre l'individu et le social. Or, une exploration conceptuelle concerne systématiquement le collectif, qui accompagne de façon récurrente son parcours de création poétique et artistique. La recherche de concepts originaux est patente dans deux ouvrages à caractère philosophique **[1]**. Si ces deux ouvrages, parus à la sortie de la période de la « quête du pays » justifiée par la littérature québécoise, nous intéressent c'est parce que nous entrevoyons un décalage de la révolution tranquille vers l'utopie concrète, de la construction d'un refuge contre l'espace envahissant vers la « mutation endogène » **[2]**.

Les méditations **[3]** dont l'objet est précisément la mutation endogène essaient de rendre compte des conditions de l'existence. Nous proposerons d'en (re)construire des considérations sur la situation de l'homme dans le monde. Commençons par l'idée selon laquelle l'existence — « engager sa vie » — doit être fondée sur la certitude et sur la confiance. Cette certitude, d'où viendrait-elle alors ? Un des éléments de réponse que nous pouvons en dégager consiste à dire : c'est grâce au fait que le sujet, le « je » est traversé par « un processus de mutation », et qu'il témoigne de l'événement vécu. « Et je ne pourrais éviter d'assigner « je » parce que « je » est le pivot de la décision. Il est tout à la fois l'expérimentateur, le laboratoire et l'expérience du processus de la mutation endogène » (1983b : 13).

C'est le vécu qui conduit à attribuer à la mutation la qualité « endogène » qui enlève cependant d'emblée le caractère privé à la certitude. Comment se fait-il que malgré le caractère privé du vécu, la certitude est susceptible de sortir de sa sphère ? C'est parce qu'elle est aussi monde. La manière dont Chamberland résume la certitude est plus que sommaire : « monde, vie, être » (1983b : 14). Donc, l'existence fondée sur la certitude endogène – précisément par son côté relevant du monde – appelle aussi « la confrontation des conciences entre elles » (1983b : 14). Qui plus est, la certitude endogène lorsqu'elle est communiquée, – faisant jaillir le rapport du soi à autrui – grâce à la méthode **[4]** que Chamberland va appeler *gnose*, amène à « la communauté d'adhésion » (1983b : 19). Cette adhésion intransitive devient auto-adhésion produisant une tension entre négation et affirmation. La négation ne sera pas pourtant auto-négation, puisque la tension adhésive reste au cœur de soi, « de soi-même vers soi-même », fidèle à la réversion : « Soi en tout être – l'absolument universel – et c'est mon centre, le plus intime – l'absolument singulier » (1983b : 35). En parallèle, le processus de mutation affecte également la matière terrestre ainsi que l'espèce humaine. Nous pouvons résumer de la manière suivante : « Ce que l'Endogène dit, c'est que sa pulsion, sa volonté en nous et par nous et celle même du monde. Toute notre œuvre consiste à ne plus nous dissocier de la volonté du monde en y associant passionnément la nôtre. L'histoire est formée par les élans et ressacs de ces deux volontés vers leur conjonction » (1983b : 28).

Le premier texte mis en exergue de la partie intitulée *Hommes de l'intime lointain,* évoquant le système de pensées de Blochse situe dans le prolongement d'idée de la mutation endogène que nous venons de présenter : « [...] cet état intenable, aussi angoissé qu'heureux, de ne pas être ce que notre nature ne demande réellement qu'à être, et d'être précisément ce qu'elle est en ne l'étant pas encore [...] » (1983b : 30) **[5]**. Ce qui justifie cette observation c'est que le principe d'espérance se met en œuvre vis-à-vis du réel. Ce principe dans ses rapports avec le réel est cependant beaucoup plus explicite dans un autre écrit du même recueil, intitulé *La dégradation de la vie (2)* portant aussi en exergue une citation de Bloch, et dans laquelle le *pathos* de l'être apparaît du côté du non-encore-être. Voilà le texte en exergue :« L'utopie est sous sa forme concrète la volonté éprouvée de l'être du Tout ; elle est donc animée par la (*sic*) pathos de l'être, jadis dédié à un ordre du monde, et même de l'au-delà, que l'on croyait déjà entièrement parachevé dans une existence réussie. Mais ce pathos-ci s'affirme comme celui du non encore-être et de l'espérance du Souverain Bien qu'il contient ; et malgré l'utilisation du Néant, du fait même que l'histoire se poursuit encore, ce pathos ne peut faire abstraction du danger d'anéantissement ni même de l'éventualité toujours possible de l'avènement définitif du Néant » (1983b : 111).

À l'origine de toutes les préoccupations de Chamberland dans leurs rapports intertextuels **[6]**, ne serait-ce pas la recherche de l'*ethos* suggérant choix ou formes de vie qui n'existent pas encore mais qu'ils attendent d'être mis en place ? Et ceci, parce que caractérisant l'individu aussi bien que le groupe, la communauté ou la société ? Selon ses différentes acceptions, l'*ethos* désigne en premier lieu le caractère. Ce qu'on peut entendre par caractère en revanche recouvre tantôt un ensemble d'usages, de coutumes ou d'habitudes, tantôt un imaginaire social, étant ainsi susceptible de marquer l'adhésion. D'un côté celui qui possède l'*ethos* mérite la confiance, d'un autre côté la parole engage un *ethos* reconnaissable.

Les rapports intertextuels ne sont pas présents uniquement sous forme de citations et d'allusions mais aussi sous forme d'un nouveau genre bien propre à Chamberland, notamment le *métagramme.* Suivant l'origine du mot, *gramme* en grec signifiant *écriture* et *méta* signifiant *au-delà*, le fragment de texte intitulé *Purement gravé dans l'or de latence humaine* **[7]**, semble reprendre les idées-phares de Bloch pour les mettre en poésie ou en texte rythmé, notamment le réel du moi, le réveil éveillé, l'instant vécu et l'imagination, la faim et

l’étonnement, etc. Or, il s’agit toujours d’une réelle citation qu’on apprend aussi à la fin du texte — ce sont des extraits tirés de Bloch, dont un paragraphe a été déjà précédemment mis en exergue.

Pour conclure provisoirement, si au cœur de profondes mutations se trouvent le sujet et son vécu subjectif, elles devraient dénaturer l’homme, fidèle à l’acception communément négative du mot mutation. La mutation ne lui ôte pas cependant l’existence. Elle suppose effectivement « une modification de notre être jusque dans sa physiologie, physique et ‘subtile’ » (1983b : 50), mais elle en transporte le moi vers l’unité commune et mène à la voie du collectif. Ce qui est intéressant à noter c’est que ce processus mutatif a aussi son équivalent au niveau du texte. Une écriture pouvant être fondée sur ce principe de mutation, le texte induit « un parcours transformateur » parce que l’écrivain prétend « exposer l’expérience pendant qu’elle se fait » (1983b : 92).

Dire le collectif

Dans la partie précédente, nous avons envisagé la manière dont l’existence se prête à la gnose, au savoir qui est basé sur l’expérience du sujet. Ainsi, Chamberland contribue à nous faire révéler la portée de ce concept dans un contexte autre que religieux. Soit dit en passant, Angenot (2008) s’intéresse à voir, dans son travail d’envergure, à quelles croyances collectives (y compris les courants religieux) attacher le concept de gnose à côté d’autres concepts apparentés tels que millénarisme, manichéisme, etc., dans lequel il en donne un vaste panorama historique. Il nous conviendra cependant de passer à la manière dont exprime Chamberland la polarisation entre l’individu et le collectif mettant en œuvre un double rapport entre *je* et *nous*.

Comment l’individu peut-il parler de ses expériences ? Il arrive à en parler en exprimant des effets que le monde produit sur lui, et d’emblée l’individuel sera situé dans la perspective du collectif : « L’histoire individuelle est un fragment de ce monde, elle renseigne sur ce monde, sur ce qui lui arrive, sur ce qui nous arrive. Bien sûr, elle ne peut être plus que ce témoignage fragmentaire, *Le Recommencement du monde* singulier, — mais c’est d’un état de la réalité qu’elle témoigne, et non pas de l’anecdote personnelle. Chaque histoire individuelle intéresse tout le monde : c’est à prendre et à traiter comme une lecture du collectif » (1983b : 93).

Le rapport entre individuel et collectif est aussi interrogé dans un contexte où il est question non seulement de l’origine du Moi, mais aussi de l’origine du social. Il conviendra de citer ici un passage qui montre l’ouverture de l’unicité singulière de l’un à l’altérité : c’est « [...] une étrange mais vitale conjugaison : celle qui enferme le *je* et le *nous* en un seul mouvement. Le retour au pays natal, à l’homme réel, au pays réel, impose deux attitudes rigoureusement liées : 1 — je *me* reconnais tel que je suis, tel que *la situation* m’a fait, tel que je m’apparais une fois dissipés tous les mirages qui s’interposaient ; entre ma condition et ma conscience ; 2 — je *nous* reconnais tels que nous sommes, je prends acte de notre vie, de notre misère, de notre malheur, de notre écœurement. Ces démarches n’en font qu’une : *je nous* retrouve au plus intime de ma chaire et de ma conscience » (1983a : 178).

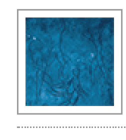
Ce curieux échange entre *je* et *nous* s’explique aussi par le nouveau statut de l’afficheur par rapport à *Terre Québec*. « [...] se cristallisa cette inter-pénétration des dimensions inividuelle et collective de mon être : un nouveau *je* surgit qui disait *nous*. Je ne pouvais plus démêler mon destin individuel du destin collectif : le *nous* a investi le *je*. Je ne sais plus quand je me dis ou je nous dit : le je de *l’afficheur hurle* dit l’homme québécois que *je* suis et que *nous* sommes. Dans ce JE collectif, je me perds et me retrouve à la fois ; je me débarrasse de cette illusoire différence individuelle, de ce salut sans les miens, et je m’engage par tout ce que je suis, comme individu, dans l’aventure du destin et du salut collectifs, dans cette fondation de l’homme québécois, qui peut seule me renouveler dans l’humanité » (1983a : 179).

Qu’est-ce qui fonde alors le collectif pour Chamberland ? Un va-et-vient incessant entre l’individu et le social, certes. Mais principalement une transmutation du *je* en un *nous*. Une condition première de cette transmutation est que les gestes de l’artiste-intellectuel, orchestrant poétique, social, individuel, quotidien, intime, soient réunis dans un même ensemble cohérent. Un échange simple entre *je* et *nous* n’est cependant pas suffisant pour réussir le projet de l’artiste-intellectuel. Il nécessite aussi le retour au singulier, mais cela ne doit pas être ni le *tu,* ni le *je* suivant le principe de mutation. Sans ce retour involutif, le *nous* risque de recouvrir toute l’humanité, et d’absorber tout *je* en harmonie avec le principe anthropique [8], évacuant ainsi tout apport relatif à l’homme québécois.

Cette attitude est proche d’une opération, que nous allons rappeler dans la partie suivante, opération qui mène à la réinsertion de l’utopie dans le champ du réel, mobilisant ainsi tous les facteurs qui, après avoir assimilé les *je* au *nous*, conduisent ce *nous* au nom propre *Nous* [9]. Le caractère anthropologique concerne la conjugaison spécifique que nous avons précédemment signalée. Pour la nuancer, citons aussi ce passage : « Si, au lieu de dire « nous sommes refoulés... », je fais la substitution suivante : Nous est refoulé très loin vers l’en-dedans de chacun, alors « nous agonisons » devient « Nous agonise ». je fais de « Nous » un substantif et, avec la majuscule je le tiens pour un nom propre. Je le fais aussi passer de la première à la troisième personne, du pluriel au singulier. NOUS est le nom propre d’une Personne, un sujet étrangement singulier encore le propre de cette Personne multiple, réservée dans l’état de non-convocation constitutif du troisième, du « tiers-exclu » (1983b : 122).

Faute de cette conjugaison spécifique amenant au nom propre, il faudrait en affronter toutes les conséquences non souhaitables. Les *je*, en tant qu’individus atomisés, ne pourraient constituer qu’un État, faisant disparaître d’emblée toute perspective concernant le devenir d’une collectivité. Parmi les facteurs mobilisés en faveur de la réinsertion du singulier dans le collectif, il est possible de révéler l’esthétique du devenir,





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

conditionnée également par l'utopie. Cette esthétique destinée à saisir la nature des choses, empêche d'emprunter la voie qui nous obligerait de tenir compte de l'individualisme, et ceci, dans l'objectif de transformer l'ésotérique **[10]** en quelque chose de palpable. Ce sera l'utopie concrète, qui, à la manière de Bloch, mettra en œuvre la transmutation du *je* en *nous*. Nous rappelons que l'utopie concrète, face à l'utopie abstraite étant « une condamnation abstraite, impuissante d'un monde que l'on ne comprend pas et que l'on ne veut pas connaître » est « celle qui peut produire du nouveau » et se présente comme « espoir en connaissance de cause » **[11]**.

Revenons cependant à cette transmutation. Comme Schérer (1990 : 127) affirme à la recherche de ses critères, l'utopie « tend à compléter le moi, à le faire passer dans un nous », et « le nous forme à la fois l'horizon et le centre de la pensée utopique ». Si le *nous* peut être considéré comme l'horizon, c'est qu'il n'y a pas de limite : il est toujours en construction comme le sujet. Il s'agit d'« un nous processif », d'une véritable diffusion. Si le *nous* peut être aussi considéré comme le centre, c'est parce qu'il donne lieu aux transmutations qui mènent de l'individuel au collectif. Ce parcours se résume comme ceci : « [...] en chacun, dans l'ultime rapport qu'un individu cherche à maintenir avec la ressource d'humanité, ce qu'il va trouver, c'est bien le NOUS. Le nom, le propre inaliénable de la ressource humaine, c'est l'Étrange Troisième personne de ce Nous singulier, à conjuguer, je par je, nous par nous. Il n'est pas facultatif de faire prévaloir, sur tout autre définition de l'anthrope, notre vrai nom propre : NOUS. Au lieu de nous dissoudre dans la prolifération des théories, des idéologies ; ne faut-il pas enfin nous enjoindre, et sans demi-mesure, à conjuguer, de toutes nos forces confluentes, ce Nous dont le noyau, étrangement multiple et singulier, pulse du plus intime de chacun. En d'autres termes, cette tâche pratique qu'est d'organiser, d'accomplir l'ultime résistance, l'ultime fidélité, l'ultime défi et, peut-être, l'ultime promesse, c'est ce que j'appelle : FAIRE LA COMMUNAUTÉ (1983b : 124).

L'utopie apporte une solution, sans s'appuyer pour autant sur un écart géographique ou temporel, sous une forme originale, à la conjonction du pluriel collectif avec le collectif singulier sous l'égide du fonctionnement des noms propres. Le *nous* n'est pas un substitut d'un nom, mais relève de l'énonciation historique pour constituer un ensemble lexicalement non dénommé par le simple recours à la majuscule.

Utopie : écrire l'engagement

Il n'est pas question ici d'exposer de manière exhaustive les rapports que les réflexions de Chamberland entretiennent avec l'utopie. Nous avons déjà renvoyé dans ce qui précède à une certaine affinité avec l'utopie, même si notre propos consistait à viser d'abord la gnose et ensuite le collectif. Il nous reste à relever des textes portant spécifiquement et explicitement sur l'utopie. Certains passages évoquent le facteur temporel de la problématique, comme le montre par exemple ce paragraphe : « [...] le futur (utopie) nous chasse du présent et le présent (quotidien) nous arrache au futur. Or, il ne faut ni nous enliser, par la lassitude, dans le présent, ni basculer, par impatience, dans le futur » (1983a : 204).

Ce passage permet de revenir sur ce que nous avons analysé dans les sections précédentes pour l'envisager en termes de temps. Or, ce qui importe ici davantage, c'est que l'alternance de projection et d'arrachement doit être rythmée. Cependant, la question de savoir quelle mesure doit suivre leur mouvement restera ouverte. Nous en préférons nous poser comme celles-ci : Pourquoi l'utopie est-elle mise à l'ordre du jour ? **[12]** Pourquoi l'écrit intitulé *La commune utopie* par ailleurs inédit est censé clôre le recueil des écrits précédemment parus dans *Parti pris* ? Précisément, parce que comme l'auteur le note « par utopie j'entends l'horizon des possibles donnés avec l'intention révolutionnaire et visant la transformation de l'existence » (1983a : 224).

D'autres passages permettent d'analyser l'utopie en termes de bonheur. Selon Racine (1985 : 14-15) « L'utopie est un des systèmes de représentation de l'état idéal », et cet état idéal est réalisable par les moyens divers parmi lesquels figurent non seulement la science, la technique, la rationalisation, mais aussi les facteurs affectifs et les pouvoirs psychiques. Chamberland ne parle pas du bonheur dans le sens du bien-être, mais dans le sens du « lieu de notre commune destination » (1983b : 121).

Dans l'écrit entièrement consacré à l'utopie, Chamberland part de la désignation du non-lieu : c'est pour permettre d'un côté la négation du système — « la négation du Lieu existant (le « Système ») » (1983b : 281) — et d'un autre côté d'attribuer un lieu à ce qui n'existe nulle part, notamment le groupe. Inversement, c'est grâce à l'utopie que le groupe trouve son identité dans le sens narratif du terme, puisque c'est à partir de là qu'il a une chance d'avoir une histoire. Nous pouvons ajouter que l'utopie sert encore davantage à mettre à l'histoire l'homme québécois.

À cet égard, nous nous bornerons à rappeler la classification du philosophe René Schérer, (1990 : 113) qui distingue trois grands types de formulation de l'utopie, pour voir lequel est le plus proche de ce que Chamberland nous propose.

Premièrement, l'utopie-fiction (*polis*) d'ordre narratif. C'est un récit décrivant une société localisée dans un lointain ailleurs tel qu'une île ou une presqu'île **[13]**.

Deuxièmement, l'utopie-projection (*oikos*) d'ordre injonctif. C'est un traité préfigurant un ordre social et économique qui est à mettre en place. Troisièmement, l'utopie-aspiration, de caractère esthétique ou mystique, telle que l'a définie Ernst Bloch dans *L'Esprit de l'utopie* et *Le Principe Espérance*.

Laquelle des trois acceptions est à reconnaître chez Chamberland ? Sa conception paraît tout à fait compatible avec l'utopie-aspiration, proposant des idées et exprimant un appel, et ceci, surtout à travers des jeux

intertextuels tout en évitant de raconter une Cité à venir ou de mettre en place un ordre confectionné dans un traité. Mais nous voulons aller un peu plus loin. En somme, l'Utopie n'est pas mise en œuvre en faveur de la construction d'un état idéal, mais en faveur de l'engagement. Si nous voulons expliciter le lien entre utopie et engagement, nous dirons que l'utopie est coexistante avec l'engagement dans la mesure où l'utopie revient à écrire l'engagement.

Nous rappelons que l'utopie suppose non seulement la prise en considération de la mutation mais aussi la mise en rapport de cette mutation avec le réel. Comme le remarque Furter (1966 : 15) : « L'utopie ne se juge pas en fonction de son degré de réalisme mais au contraire en fonction du degré de la négation de la réalité qu'elle contient et de sa capacité à éveiller l'enthousiasme pour une mutation du réel. C'est parce que l'utopie est risquée, précaire, aventureuse, qu'elle ouvre sur le futur et qu'elle nous engage. La force de l'utopie c'est de nous obliger à tout risquer dans une aventure où nous apprendrons si nous existons ou non ».

L'utopie permet d'ouvrir non pas sur une communauté close (nous) dont l'identité saurait se fixer à un moment donné de l'histoire une fois pour toutes, mais sur un *ethos* (Nous) propice à déterminer la condition québécoise. L'engagement n'est pas fondé sur une hypothèse mais sur une certitude (1983b : 13), alors que l'utopie relève plutôt de l'hypothèse que de la certitude. Si pour Bloch l'utopie naît du « refus de l'homme de s'accepter tel qu'il est » Furter (1966 : 7), et représente le mouvement du réel, pour Chamberland ce refus se dégage par et dans la mutation endogène. À son issue, l'utopie donne forme à la pensée et peut devenir porteuse d'enjeux d'engagement, ayant pour visée un *ethos*.

Conclusion

Sur la base des intertextes de Bloch, nous espérons avoir réussi à passer en revue même si seulement partiellement certains rapports entre engagement, utopie, écriture.

Pour Chamberland l'utopie ne coïncide pas avec un certain texte, récit ou traité. L'écrivain oriente le concept d'utopie vers l'horizon du littéraire, sans le constituer pour autant en tant que genre. Pour donner sens à une société, il réhabilite l'utopie au service du collectif. Cette tâche de donner sens, incombe à ceux qui pratiquent l'écriture. Münster (1985 : 69) l'appelle anticipation : « Bloch met l'accent sur l'invariante directionnelle dans la nature anticipante de l'utopie concrète. L'anticipation utopique est aussi dotée, [...] d'une importante dimension esthétique. Les grandes œuvres d'art anticipent, [...] d'une façon presque idéale, sur l'essence même de l'utopie ; elles sont, de par leur nature même, anticipation (Vorschein)125 exprimant quelque chose qui transcende de loin la contiguïté et la médiocrité de la réalité du vécu quotidien ».

Mais comment la naissance de l'utopie est-elle cependant rendue possible ? Nous pouvons maintenant reprendre un point que nous avons abordé en introduction. C'est possible par un programme évoquant comme arrière-fond un laboratoire que Chamberland exprime de la manière suivant : « Je me rappelle, en ce moment, le texte, que j'expose et produis une sorte de rapport de laboratoire, une « communication » à des chercheurs ; qu'il s'agit de l'élaboration d'un savoir, d'une gnose... » (1983b : 101).

Le texte est indispensable non seulement pour décrire le mouvement intérieur de la conscience mais aussi pour l'ébranler. Pour réaliser ce double objectif, l'écriture est un travail qui a lieu dans l'expérience endogène, mais ceci, en faveur du savoir, de la gnose. Ce qui soutient encore davantage le caratère laborieux de cette écriture, c'est que l'auteur tient à une pratique généralisée de la citation. Il part souvent de formes citées représentant des savoirs hérités qu'il développe en vue de produire des pensées disponibles à faire naître une écriture qui se donne à lire, à son tour, aussi comme productrice de savoirs.

L'apport de Chamberland au laboratoire ce n'est pas seulement d'ébranler le mouvement intérieur et social, basé sur l'utopie en tant qu'expression du désaccord avec la réalité, exerçant le « principe espérance » de Bloch **[14]** sans le dégrader au rêve, mais aussi de renverser le mouvement textuel dont le pendant esthétique sera — comme Chamberland l'appelle — « l'hybridation » ou « la métisse » (1983b : 82).

Bibliographie

Andrès, Bernard (2001). *Utopies au Canada, 1545-1845.* (en collaboration avec Nancy Desjardins). Université du Québec à Montréal, Figura, textes et imaginaires, 3.
ANGENOT, Marc (2008). Gnose et millénarisme : deux concepts pour le XXe siècle, *Discours social*, 29.
BLOCH, Ernst(1964 [1923]). *L'esprit de l'utopie,* Paris, Gallimard. (trad. de l'allemand par Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard).
BLOCH, Ernst (1976 [1954-59]). *Le Principe Espérance,* Paris, Gallimard. (trad. de l'allemand par Françoise Wuilmart).
Cambron, Micheline (1999). « Introduction ». *Le Journal* Le Canadien, *Littérature, espace public, utopie 1836-1845*, Montréal, Fides.
CHAMBERLAND, Paul (1983a). *Un parti pris anthropologique*, Montréal, Éditions Parti Pris
CHAMBERLAND, Paul (1983b). *Le recommencement du monde*, Québec, Éditions le Préambule.
CHAMBERLAND, Paul et al. (2001). *Poésie et politique : mélanges offerts en hommage à Michel van Schendel*, Montréal, Hexagone.
FURTER, Pierre (1966). « Utopie et marxisme selon Ernst Bloch », *Archives de sociologie des religions*, 21, 1, pp. 3-21.
LÉVI-STRAUSS, Claude (1990 [1962]). *La pensée sauvage*, Paris, Plon, « coll. Agora ».
MÜNSTER, Arno (1985). *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch,* Paris, Aubier.
SCHERER, René (1990). « La formulation actuelle de l'utopie », *Chimères*, 2, pp. 113-136.

Racine, Luc (1985). « Du mythe à l'utopie : éclaircissements typologiques et analyse d'un cas », *Anthropologie et société,* 1985, 9,1, pp. 13-31.
RICŒUR, Paul (1997). *L'idéologie et l'Utopie,* Paris, Seuil.
SIMONFFY, Zsuzsa (2005). « Nous, cette 'étrange Troisième Personne' », *Central European Journal of Canadian Studies, 5,* pp. 111-123.
VINCENT, Jean-Marie (2001). « L'humanité comme utopie sans images : Bloch et Adorno », *L'utopie en question*, Riot-Sarcey, Michèle (dir.), Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, pp. 167-180.

Notes

1] Ce qui n'empêche pas par ailleurs leur auteur d'insérer des vers à certains points du texte. Comme il le remarque à plusieurs reprises, il se voue à la pratique du fragment, aux « textes-oscillogrammes » (1983b : 33).

2] C'est aussi le titre que porte le premier texte dans (1983b).

3] L'ouvrage en question le porte comme sous-titre.

4] Très proche du sens que Payot (cité par Angenot 2008 : 76) attribue au terme, notamment une attitude pernanente de l'homme vis-à-vis du monde.

5] C'est Chamberland qui cite ici Bloch, *Le Principe Espérance*, Gallimard, 1976, tome I.

6] Il est à remarquer que les écrits du recueil sont entrecoupés de citations, d'allusions et de renvois de la littérature mondiale, ou encore des discours non littéraires sur toutes sortes de sujets touchant à la société, à la vie et à la poésie. Si notre corpus est riche en intertextes, nous nous bornerons ici à ceux qui sont relatifs à Ernst Bloch dont l'analyse de l'utopie fait écho chez Chamberland.

7] L'intertexte cette fois-ci vient d'un autre ouvrage de Bloch, *l'Esprit de l'utopie*, tome I.

8] Selon lequel on affirme que notre Univers est conditionné par la présence de l'homme.

9] Nous avons développé ailleurs (Simonffy : 2005) une conception anthropologique du nom propre, fondée sur l'idée de Lévi-Strauss (1990 : 212) selon laquelle le nom propre est la marque de « l'unité devinée au cœur de la diversité ».

10] Si la tradition ésotérique apparaît chez Chamberland, c'est parce qu'elle continue à nourrir l'attitude intellectuelle, ayant trait à la connaissance. Dans un certain sens, on peut aussi dire que l'ésotérique s'attache à la connaissance des vérités archétypiques. Sous cette optique, celui qui s'engage dans la recherche de ces vérités, accomplit une démarche d'ordre ésotérique, quel que soit le nom qu'on lui donnera, gnostique ou théosophe.

11] Vincent (2001 : 167).

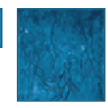
12] Il y a des ouvrages qui, à titre de synthèse, traite de l'usage de l'utopie au Canada, voir Andrès (2001) et Cambron (1999). Les résultats ne pourront pas être cependant utilisés dans notre réponse du simple fait qu'ils ne traitent que les périodes anciens sans traverser le XXe siècle.

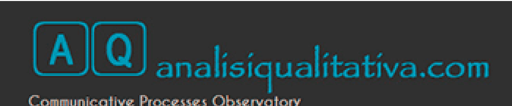
13] L'*Utopia* de Thomas More en est le prototype.

14] Est proche de ce que Ricœur (1997 : 147) appelle « fonction critique d'exploration du possible ».

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

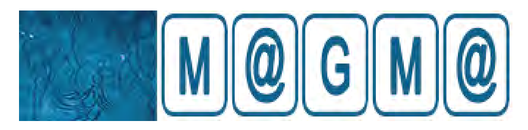
Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France











Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





Comprendre l'Utopie : quelle(s) utopie(s) ?
Georges Bertin (sous la direction de)
M@gm@ vol.10 n.3 Septembre-Décembre 2012

AUROVILLE, UNE CITÉ UTOPIQUE EN INDE

Chloé Maurel

chmaurel@yahoo.fr
Chercheuse associée au CHCSC (université Versailles-St-Quentin), à l'IRICE (Paris 1/Paris IV) et à l'IHMC (CNRS/ENS) ; Ancienne élève de l'Ecole Normale Supérieure (Ulm, A/L 97), agrégée d'histoire, docteure en histoire contemporaine.

La communauté « Auroville », vaste cité internationale inaugurée le 28 février 1968 en Inde sur la baie du Bengale, à 10 kilomètres de Pondichéry, est une entreprise utopique et libertaire qui vise à réal iser « l'unité humaine » et une cohabitation harmonieuse et épanouie entre les hommes. Elle est fondée sur l'enseignement de Sri Aurobindo, penseur indien mort en 1950. Si au fi l du temps cette communauté n'a pas obtenu le succès espéré en termes de croissance de population, puisqu'elle compte actuellement 1 700 Aurovilliens, alors qu'elle avait été prévue pour en accueillir 50 000, on constate toutefois une implantation durable de cette entreprise sur le sol indien depuis près de quarante ans maintenant. De nouvelles générations arrivent, de nombreux Indiens locaux candidatent pour être intégrés à la communauté, Auroville est devenu un lieu très connu et touristique en Inde, et est reconnu officiellement par le gouvernement indien comme par l'Unesco. Mais qu'est au fond Auroville ? Groupement ésotérique aux allures de secte pour certains, entreprise néo-colonaliste pour d'autres (en effet i l y a un fort décalage de niveau de vie sur place entre les Occidentaux et les Indiens locaux), vestiges de l'utopie soixante-huitarde ou bien encore entreprise pionnière et espoir de paix et de fraternité internationale pour l'avenir ? Auroville apparaît ainsi sous de multiples facettes qui correspondent aux différentes façons, souvent radicalement opposées, dont elle est perçue. Il convient donc de se pencher avec plus d'attention sur cette entreprise originale pour essayer d'apporter un jugement objectif à son sujet. A cet effet il s'agira tout d'abord de rappeler l'histoire d'Auroville et de ses maîtres à penser, puis de présenter l'organisation de la cité et son évolution, en mettant l'accent sur le caractère novateur des activités qui y sont développées, pour ensuite examiner quelques points cruciaux qui ont souvent fait débat, comme les relations entre Auroville et les villages alentours, ainsi que le recrutement, c'est-à-dire comprendre de quelle manière on devient Aurovillien. Il sera ensuite possible, après avoir fait le tour des divers jugements portés sur Auroville, d'apporter une conclusion.

I. Auroville et ses fondateurs

Sri Aurobindo est né en 1872 à Calcutta, dans un milieu aisé. Il reçoit une éducation anglaise en Inde puis va a Cambridge faire ses études. De retour en Inde, il enseigne, et se lance dans l'action révolutionnaire pour la libération de l'Inde. Emprisonné, il a une révélation mystique en prison, en 1908 : un « rêve », selon ses mots.

C'est à ce moment-là qu'il conçoit les grandes lignes du projet utopique qui sera réalisé plus tard sous le nom d'Auroville [1]. En 1910, poursuivi à nouveau par la police anglaise, il se réfugie en territoire français, à Pondichéry, où il restera jusqu'à la fin de sa vie en 1950 [2]. En 1926, il crée un ashram à Pondichéry.

Le 15 août 1947, jour de l'indépendance de l'Inde, il prononce un discours sur les ondes d'*All India Radio*, dans lequel il évoque le rêve d'« une union mondiale qui formerait la base extérieure d'une vie plus belle, plus lumineuse et plus noble pour toute l'espèce humaine ». Aurobindo, s'il est peu connu en France, est un personnage qui jouit d'une grande notoriété en Inde. D'ailleurs même en France, plusieurs personnalités lui ont rendu hommage. Ainsi, Romain Rolland a salué en lui « la synthèse la plus complète à ce jour du génie de l 'Asie et du génie de l'Europe » [3].

Quant à sa compagne, celle que dans le langage aurovillien on désigne sous le nom de « La Mère », et de son vrai nom Mirra Alfassa, c'est une Française, d'origine égyptienne. Née en 1878 dans une famille intellectuelle et artiste, elle grandit à Paris, fait de la peinture et se lie avec les peintres impressionnistes. En 1914, elle se rend avec son mari à Pondichéry où elle rencontre Sri Aurobindo pour la première fois. Quelques années plus tard, en 1920, elle revient s'installer définitivement auprès de ce dernier.

Durant la seconde guerre mondiale, vers 1943-44, l'armée japonaise menace Calcutta et l'est de l'Inde. De nombreux habitants de Calcutta viennent alors se réfugier à Pondichéry, et en particulier dans l'ashram d'Aurobindo. D'ashram, l'endroit devient une communauté de réfugiés avec femmes et enfants. Sa population augmente considérablement, la communauté atteint près de 2 000 personnes. L'ashram d'Aurobindo peut apparaître en quelque sorte comme un lieu précurseur d'Auroville : en effet Aurobindo y a développé des activités très novatrices pour l'époque, comme l'enseignement de nombreuses langues vivantes, ainsi que des cours de sport, notamment des arts martiaux et de la boxe, pour les femmes comme pour les hommes.

Ensuite, dans la seconde moitié des années 1950, après la rétrocession de Pondichéry à l'Inde par la France, plusieurs projets se développent autour de l'idée de faire de Pondichéry une ville internationale, notamment sous l'impulsion de la pensée d'Aurobindo. Mais cela se heurte au veto de Nehru [4]. C'est finalement seulement en 1968 que le projet qui était depuis longtemps dans l'esprit d'Aurobindo et de « Mère » voit le jour : Auroville est créé. Cependant Aurobindo est mort désormais et « Mère » n'a plus que quelques années à vivre. Elle meurt en 1972, quatre ans après la création d'Auroville.

En 1968, lors de la création de la cité internationale, le terrain est une lande désolée, plate, morne. C'est un plateau de latérite où il n'y a aucune culture, à peine quelques villages misérables de paysans. Puis, grâce aux importants travaux d'irrigation entrepris par les premières familles qui s'installent, la terre se révèle rapidement très fertile. Plusieurs « caravanes » sont organisées, dans l'ambiance de mai 1968, de Paris vers Pondichéry : ce sont des groupes de minicars qui font ensemble le voyage par le continent. En effet, les Français sont une des nationalités qui ont été les plus actives dans l'élaboration d'Auroville. Les premiers pionniers s'installent dans des tentes, et plantent plus d'un million d'arbres [5].

Dans le concept d'Auroville, chaque pays du monde aurait fait construire un pavillon. L'Inde a été le premier pays à y construire son pavillon national, le « Bharat Nivas », complexe culturel, encore inachevé en fait. La construction du « Pavillon de la culture tibétaine », consacré par le Dalaï Lama, est également en cours de construction. L'Italie, l'Allemagne, les Etats-Unis, la France, la Russie ont également chacun un projet de construction de pavillon, mais rien n'est réalisé pour l'instant. Ainsi Auroville apparaît comme un processus par bien des aspects encore en gestation.

II. L'organisation de la cité et son évolution

L'architecture particulière d'Auroville se veut le reflet de ses idéaux. Le projet architectural d'Auroville, conçu par l'architecte français Roger Anger, est en forme de spirale, de tourbillon, avec en son centre un bâtiment particulier, le « Matrimandir », une sphère géante de la hauteur d'un immeuble de neuf étages, qui se veut « l'âme d'Auroville », symbolisant l'unité humaine. Lors de la création de la cité, des poignées de terre amenées de chaque état indien et de 175 pays du monde ont été placées dans une urne de marbre en forme de fleur de lotus située au milieu d'un amphi théâtre. Ce cérémonial visait à symboliser l'union internationale, l'unification humaine qui est au coeur du projet d'Auroville. La cité, qui s'étend sur 25 kilomètres carrés, et qui est divisée en quatre zones (internationale, culturelle, résidentiel le, et industriel le), est devenue un lieu d'expérimentation en matière d'intégration sociale, de forestation, de préservation de l'eau, d'énergie solaire, de conservation des sols et d'agriculture organique.

Auroville regroupe 35 nationalités, mais principalement six : la population se répartit aujourd'hui entre 46% d'Indiens (35% d'Indiens « locaux », c'est-à-dire originaires des villages alentours ou de Pondichéry, et 11% d'Indiens venant d'autres régions), 21% de Français, 17% d'Allemands, 6% de Hollandais, 5% d'Italiens et 5% d'Américains. Il est à noter que beaucoup des Occidentaux vivant à Auroville ont une moyenne d'âge âgée (56 ans pour les Britanniques, 49 ans pour les Canadiens, 47 ans pour les Américains), contrairement aux Tamouls (moyenne de 26 ans) [6]. Il y a donc une très grande différence. Ces Occidentaux sont en effet pour beaucoup d'entre eux arrivés à Auroville dans les années qui ont suivi 1968, et cette première vague d'Occidentaux n'a pas été vraiment renouvelée dans les décennies suivantes.

On observe aussi un autre déséquilibre dans la structure de la population à Auroville, entre les personnes d'origine occidentale et indienne : ces dernières sont à 58% des femmes. Alors que chez les Français par exemple, les hommes dominent : ils représentent 57%. Il y a de ce fait un grand nombre de couples mixtes, composés pour la plupart d'un homme occidental et d'une femme indienne. En effet, pour une femme

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

indienne locale, épouser un Aurovillien occidental constitue un bon moyen de promotion sociale et d'amélioration de sa condition. Ce phénomène est critiquable puisqu'il amène les femmes locales à s'attacher à ces Occidentaux pour des raisons essentiellement économiques.

Il y a environ 130 communautés à Auroville ; chacune a un nombre d'habitants moyen de douze personnes. La plus importante, appelée « Aspiration », compte 75 membres. Alors que celle-ci est mixte, la communauté « Fraternity » par exemple rassemble surtout des Indiens et « Certitude » surtout des Européens. Quant à la communauté « Dana », qui est constituée d'une quarantaine de personnes, elle est principalement peuplée de Français. On constate donc une répartition des communautés par nationalités. Cette existence de sous-groupes nationaux peut nous amener à nous interroger sur l'éventuelle persistance du sentiment national à Auroville, en contradiction avec l'idéal, voulu par Aurobindo, de fusion harmonieuse entre peuples de diverses nationalités.

Les différentes communautés se divisent également entre urbaines et campagnardes. La réalité d'Auroville est donc composite. Chaque communauté a son propre mode d'organisation. La gestion est collective. Les communautés sont disséminées dans la forêt, dans une sorte de véritable labyrinthe de pistes sans aucun éclairage public ni panneaux de signalisation [7]. Le tableau de l'accroissement de la population d'Auroville au cours du temps montre une croissance régulière, continue. Auroville est ainsi passé de 320 habitants en 1972 à un millier en 1993 et un peu plus de 1700 en 2002.

En 1972 la population étai t à 38% d'origine indienne, à 38% d'origine européenne, et à 18% d'origine nord-américaine. Au cours du temps, la proportion de la population d'origine indienne a donc nettement augmenté. Actuellement le taux d'augmentation de la population aurovillienne, par nationalités, est le plus fort, et de très loin, chez les Indiens : + 61% [8]. On assiste donc manifestement à une modification en cours du profil ethnique de l'Aurovillien. Et l'on peut s'interroger sur les conséquences que cela va peut-être avoir sur l'esprit d'Auroville, les conceptions, le mode d'organisation de cette cité.

Parmi les Français vivant à Auroville, beaucoup sont des « anciens », arrivés là au début des années 1970. Ainsi, Alain est arrivé en 1973. Il raconte que c'était alors un endroit très différent de ce qu'il est aujourd'hui : « On était à l'époque environ 400. On se connaissait davantage, car c'étai t plus peti t. On se retrouvait régulièrement dans des *meetings* où la plupart des Aurovilliens étaient présents. Il y avait beaucoup de choses qu'on faisait ensemble. C'était une communauté plus petite et plus soudée ». Plusieurs « anciens » regrettent cette période où l'atmosphère était plus familiale, moins anonyme.

III. Des activités novatrices

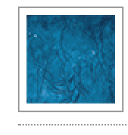
Comme l'affirme Gilles Lachaud, ex-président de l'« Association pour le pavillon de France à Auroville », la cité est avant tout un « laboratoire » d'idées neuves, qui y sont expérimentées, dans les domaines de l'architecture, de l'économie, de l'éducation, de l'écologie, etc. [9] C'est d'abord sur le plan architectural bien sûr qu'Auroville a innové. Chaque communauté possède sa propre architecture, chaque maison est originale. Ainsi, la communauté « Kalabhumi » comporte des maisons en forme de champignons. C'est l'Allemand Rolf qui les a construites, avec des techniques et des matériaux locaux. Devant la maison de Rolf se trouve un bassin avec des lotus, et une rigole court tout autour de la maison. Cela permet d'empêcher les fourmis et les scorpions de pénétrer à l'intérieur. Ainsi l'architecture s'adapte aux contraintes du milieu.

Le fonctionnement économique de la cité est lui aussi très particulier. Une des principales singularités du fonctionnement d'Auroville est l'absence de circulation d'argent : aucun billet ni pièce ne circule à Auroville, tout le monde paye avec un « *pass* ». Ce système a été voulu par Mère pour bannir les rapports d'argent, jugés inégalitaires et malsains. Toutes les unités d'Auroville contribuent à un « Fonds central ». Les subventions reçues de l'extérieur vont elles aussi à ce fonds, de même que les contributions individuelles des Aurovilliens. Ces sommes sont rassemblées, et une fois par mois, l'« *Economy Group* » décide des répartitions. En plus de cela, i l y a un budget important, appelé la « maintenance », qui est une certaine somme d'argent créditée au compte d'un individu ou d'un couple, qui sinon aurait un niveau de vie trop faible par rapport aux autres Aurovilliens. Le système économique d'Auroville est donc animé d'un idéal égalitaire. Environ 600 Aurovilliens vivent aujourd'hui grâce au système des maintenances.

Mais, selon certains Aurovilliens, la manière dont fonctionnent aujourd'hui les relations avec l'argent à Auroville n'est pas encore totalement satisfaisante. Il y a certaine une certaine distance par rapport à l'argent, mais ce ne serai t pas encore suffisant. Le *pass* jouerait finalement le rôle d'une carte de crédit et n'aurait pas réellement fait disparaître les rapports d'argent. Malgré tout, cet essai d'abolir l'argent constitue une tentative originale et intéressante. Dans le domaine éducatif également, Auroville s'est efforcée d'être novatrice : en 1984 a été créé le « *Sri Aurobindo International Institute of Educational Research* », qui, depuis une vingtaine d'années, mène diverses expériences éducatives. Un système scolaire original a été mis en place, allant de la crèche à l'enseignement secondaire.

Les cours de type scolaire voisinent avec ce qu'on appel le l'« *afterschool* », la « *super-school* », et la « *no school* ». Jean-Yves, professeurd'histoire à Auroville, reconnaît : « Pour l'instant, il y a encorebeaucoup de tâtonnements. Mais on s'efforce d'offrir à l'enfantd'extraordinaires conditions de liberté. Par exemple, les enfantspeuvent construire leur emploi du temps comme un menu, au choix, ily a un grande souplesse ». L'épanouissement et la grande curiositéintellectuelle des enfants d'Aurovillesemblent prouver les qualités de cet enseignement. Ainsi la petiteMirabelle, huit ans, née à Auroville, dit apprécierle système scolaire de la cité, qui lui permet de côtoyer danssa classe un Coréen, un Suisse, un Tamoul, une Népalaise et uneAméricaine, de parler français, anglais, tamoul et allemand, et depratiquer de nombreuses activités artistiques et sportives





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

[10]. Toutefois,un problème non résolu pour l'instant est que les enfants sortisde l'enseignement secondaire d'Auroville ont du mal à s'adapter àl'enseignement universitaire à l'extérieur. On constate cependant unphénomène analogue avec la plupart des systèmes scolaires alternatifs,comme par exemple celui de Summerhill en Angleterre [11].

Dans le domaine du développement durable, c'est à Auroshintam, zone industrielle d'Auroville, que plusieurs expériences novatrices ont été menées. Les entreprises doivent y respecter l'environnement. De très nombreux panneaux solaires ont été installés, ainsi que des moulins à vent. Sur le plan de l'écologie, Auroville collecte depuis de nombreuses années d'innombrables graines de plantes, afin de préserver la diversité des espèces végétales, aujourd'hui menacée [12]. Auroville a été pionnière dans ce domaine, ayant entamé cette collecte bien avant que ce problème ait fait l'objet d'une prise de conscience internationale. Enfin, dans le domaine alimentaire, la cité promeut un complément nutritif, produit sur place, que les Aurovilliens surnomment « la nourriture de l'avenir » : la « spiruline », cultivée sur la côte dans de grands bassins, est une algue monocellulaire. Recommandée par les Nations Unies, la spiruline contient une grande concentration de vitamines et de minéraux. Sa culture demande très peu d'eau et d'espace. Un kg de spiruline possèderait la même concentration en vitamines et minéraux que 1000 kg de fruits et légumes.

En outre, Auroville a la particularité de posséder une immense cuisine solaire, où sont préparés chaque jour à la vapeur des repas végétariens pour plus de 1000 Aurovilliens. C'est un imposant bâtiment contenant une sphère d'un rayon de plus de huit mètres et une chaudière de quatre mètres de haut chauffée par le soleil. Le bâtiment a été conçu par un ingénieur français, la cuisinière en chef est bavaroise, et son assistante est indienne tamoule [13]. Jusque dans la cuisine donc, on observe l'idéal aurovillien de fusion des cultures et en même temps d'uniformité et d'égalité de traitement de tous les individus. C'est grâce à tous ces aspects novateurs qu'Auroville a reçu de nombreux soutiens officiels, qui lui ont permis de se maintenir au fil du temps.

IV. Des soutiens officiels

Auroville a été soutenue, dès sa gestation en 1966, par l'Unesco qui y a vu une incarnation de son idéal universaliste. Expositions, films, articles dans *Le Courrier de l'Unesco*, revue officielle de l'organisation, ont contribué à cette promotion. En effet, les idéaux d'Auroville ont rejoint ceux, universalistes et pacifistes, de cette institution internationale. En fait, dans les années 1960, l'idéologie de l'Unesco a connu une lente évolution de l'universalisme vers la promotion des particularités culturelles. L'organisme s'est efforcé de maintenir un équilibre difficile entre ces deux impératifs, et Auroville est apparue comme l'incarnation de cet équilibre : la cité se veut en effet à la fois une expérience universaliste, qui unifie les mentalités pour créer un « homme nouveau », et également une expérience qui protège les identités culturelles, par les activités culturelles, artistiques, artisanales qui y sont développées.

En outre, à cette époque, avec le « Projet majeur Orient-Occident », l'Unesco s'efforce de rapprocher et de mettre en miroir cultures d'Orient et cultures d'Occident. A cet égard, l'entreprise d'Auroville arrive en quelque sorte à point nommé pour œuvrer à cet objectif de l'Unesco. Ainsi en 1972, l'Unesco présente à son siège à Paris une grande exposition sur Auroville, à l'occasion du centenaire de la naissance de Sri Aurobindo. Elle aurait eu, selon l'Unesco, « un grand retentissement » [14]. Auroville reçoit également l'approbation unanime de l 'Unesco lors de plusieurs résolutions jusqu'en 1983. Aujourd'hui, le soutien de l'Unesco à Auroville semble s'être un peu relâché, sans doute à cause des problèmes de budget de l'organisation, mais aussi à cause de la lenteur du développement d'Auroville. Cependant, la cité souhaiterait aujourd'hui obtenir de l'Unesco plusieurs statuts, tels ceux de « patrimoine du futur », de « réserve de biosphère », et de « centre international de recherches sur l'unité humaine ».

Auroville bénéficie aussi du soutien, très important pour sa survie, du gouvernement indien. Une loi a d'ailleurs été passée par le Parlement de l'Inde en 1988 : l' « *Auroville Foundation Act* », qui confère à la cité un statut légal unique au monde : les Aurovilliens sont dotés d'un passeport spécial, qui reflète le statut particulier de cette cité internationale sur le territoire indien. Ils ne sont pas citoyens indiens mais « citoyens aurovilliens ». Cette loi a établi une fondation indépendante, l'*Auroville Foundation*, dotée d'un « Conseil directeur » et d'un « Conseil consultatif international » comprenant des diplomates et personnalités officielles du monde entier, notamment l'ambassadeur de France en Inde [15]. A l'instar du gouvernement indien, plusieurs Etats occidentaux, dont la France (à travers le ministère des affaires étrangères), soutiennent officiellement Auroville.

V. Les relations entre les Aurovilliens et les villages alentours

Les relations d'Auroville avec son environnement immédiat constituent un point qui a été souvent l'objet de critiques, surtout dans les premières décennies d'existence de la cité. Auroville est entourée d'une quinzaine de villages tamouls, dont certains, comme celui de Kuilapalayam, sont complètement encastrés dans les terres de la cité internationale. Il a fréquemment été reproché à Auroville d'être un lieu de vie confortable pour des Occidentaux soixante-huitards se laissant bercer par la douceur de vivre et profitant du décalage de niveau de vie avec les Indiens, ceux-ci formant une sorte de classe inférieure. Pour les détracteurs de la cité, alors qu'Auroville était destinée à réunir harmonieusement de nombreuses nationalités, elle aurait vu éclore au contraire de vives tensions entre Occidentaux et Orientaux, à l'inverse du but visé. Il est vrai que les Orientaux y occupent généralement des fonctions subalternes et les Occidentaux des fonctions de direction, plus prestigieuses.

Cependant i l faut nuancer la portée de ces critiques. La journaliste Hélène Bannier, qui a passé cinq semaines à Auroville, rapporte avoir été frappée par les réels efforts faits par les Aurovilliens afin d'apaiser les tensions entre villageois tamouls et Aurovilliens [16]. De même, Gilles Lachaud insiste sur le fait qu'Auroville a modifié en profondeur l'économie et le mode de vie des villages alentours. Les habitants des villages ont été employés à refertiliser la terre et à faire des constructions, ainsi qu'à pratiquer leurs activités artisanales. Il se serait ainsi produit une interpénétration économique entre Auroville et les villages alentours, ce qui aurait permis aux villageois tamouls d'effectuer un extraordinaire bond en avant économique et social. Plus encore, ce phénomène se propagerait de proche en proche, de village en village [17].

De plus, plusieurs actions spécifiques ont été menées par les Aurovilliens afin de réagir face aux tensions et inégalités qui se sont révélées dans les premières années d'existence de la cité. Ainsi, en 1983, une Aurovillienne américaine a créé le « *Auroville Village Action Group* » (AVAG), groupe qui vise à instaurer de meilleures relations entre Auroville et les villages alentour. Elle témoigne : *« Au début, on travaillait uniquement avec des femmes. On parlait de leurs problèmes, de leurs souhaits. Aujourd'hui, l'AVAG travaille dans 75 villages et s'adresse à l'ensemble de leur population. On soutient les villageois dans de petits projets : construire des routes, repeindre les écoles…, pour améliorer les conditions de vie dans les villages. On crée des crèches et des cours du soir, et on gère deux écoles, dont le « Life Education Centre », une école pour les jeunes Indiennes, à partir de quinze ans. Le but principal de cette école est d'inculquer à ces jeunes filles la confiance et l'estime de soi, car dans les villages elles subissent une pression énorme. Elles doivent impérativement se marier, apporter une dot, et elles ne peuvent pas la payer elles-mêmes. Elles sont donc considérées comme un fardeau par leurs parents.»*

Le tsunami qui a ravagé l'Asie du sud-est en janvier 2005 a épargné Auroville, qui est protégée de la mer par une côte d'une vingtaine de mètres. Les villages de pêcheurs aux alentours ont en revanche beaucoup souffert de cette catastrophe, il y a eu beaucoup de noyés et de destructions. Auroville a organisé dans la région l'assistance humanitaire aux villages de pêcheurs. Cette action a amené un approfondissement des contacts et des liens entre Auroville et la population locale environnante [18]. Un phénomène qu'on observe d'ailleurs de plus en plus aujourd'hui, et qui témoigne de l'amélioration de la cohabitation entre Auroville et les villages voisins est le nombre de croissant de villageois des alentours qui candidatent pour devenir Aurovilliens. Cela amène à aborder une question importante : les conditions et les procédures pour devenir Aurovillien.

VI. Le renouvellement de la population de la cité : Comment devient-on Aurovillien ?

Actuellement, l'accroissement de la population d'Auroville provient pour 10% seulement des naissances et pour 90% des « *Newcomers* », c'est-à-dire des « nouveaux arrivants », ou « novices ». Pour s'installer à Auroville, i l faut y avoir des contacts au préalable. Mais cela ne suffit pas. Il y a un processus de sélection, qui se fait par étapes. Lorsqu'on passe avec succès la première étape, on est accueilli en tant que *Newcomer*. Le processus dure deux ans, période d'essai au cours de laquelle se déroulent plusieurs entretiens devant une commission, au cours desquels le candidat est interrogé sur sa motivation, sa vie antérieure, sa connaissance de l'histoire d'Auroville et des philosophies alternatives (zen, yoga…) [19] En 2002, il y avait 146 *Newcomers* à Auroville, qui se répartissaient en 31% d'Indiens, 19% de Français, 8% de Hollandais et 8% d'Allemands. L'âge moyen des Newcomers est de 37 ans. Il est abaissé par le fait que certaines familles arrivent avec des enfants. Pour 90% d'entre eux, d'ailleurs, ces enfants, par la suite, ne restent pas vivre à Auroville lorsqu'ils deviennent adultes [20].

Parmi les Indiens qui demandent à vivre à Auroville, la majorité vient aujourd'hui des villages alentour, comme Kuilapalayam, ou aussi, de plus en plus, de la ville voisine de Pondichéry. L'âge moyen de ces candidats locaux est très jeune : 24 ans. Beaucoup des nouveaux candidats sont de jeunes Indiens qui recherchent un plus haut niveau de vie économique et un meilleur niveau socioculturel. Ces candidats locaux sont pauvres, ce qui signifie que pour tous ceux d'entre eux qui vont devenir effectivement Aurovilliens, le Fonds central versera une somme complémentaire de 1 800 roupies par mois, afin de les aligner sur le niveau de vie des autres Aurovilliens. Cette aide financière constitue évidemment une forte incitation à candidater pour ces jeunes locaux.

Ainsi, sur le plan du renouvellement de la population, Auroville n'a pas un développement spectaculaire, mais se maintient dans la durée. De nouvelles générations arrivent. Aujourd'hui, la jeune génération d'Auroville se démarque de l'ancienne, celle des années qui ont suivi 1968. Ces jeunes se sont constitués en groupe de réflexion, appelé les « *Dreamcatchers* » (« chasseurs de rêves ») : sans aller jusqu'à provoquer un conflit de générations, ils réclament des idées neuves, un renouvellement conceptuel des fondements d'Auroville [21].

Ainsi il apparaît finalement qu'Auroville ne constitue ni une réussite ni un échec à proprement parler, mais est un processus en cours, encore en construction et en perpétuelle évolution, qu'il faut appréhender avec beaucoup de nuances. Il y a des difficultés, des impasses sur le plan économique, on constate la persistance d'inégalités et de tensions sociales, mais i l faut aussi souligner l'importance des aspects novateurs qu'on ne trouve nulle part ailleurs. On observe à Auroville une spiritualité très forte, mais aussi très libre, qui n'est pas enfermée dans un carcan de dogmes. Toutefois un certain nombre d'Aurovilliens vouent à Mère et à Aurobindo une passion qui apparaît excessive : ces deux maîtres à penser d'Auroville sont parfois idolâtrés de manière quasi-religieuse [22].

Auroville a été taxée par ses détracteurs de « secte » (bien qu'elle n'ait jamais été classée par aucun Etat dans cette catégorie). En fait, comme l'observe Gilles Lachaud, Auroville ne possède aucun des caractères d'une secte : ni prosélytisme (il y a au contraire un processus de sélection plutôt strict), ni demande d'argent (au

contraire les Aurovilliens sont financés par le Fonds central), ni leader (puisque les deux maîtres à penser d'Auroville sont morts, et que le fonctionnement est autogestionnaire), et même ni véritable religion (Auroville est en effet un des rares lieux en Inde où il n'y a pas de lieu de culte)v[23]. Loin d'être une secte, Auroville est un lieu de vie alternatif, un mixte entre la pensée libertaire occidentale issue du mouvement de 1968 et la philosophie zen extrême-orientale. Les différents avis sur Auroville concordent sur l'atmosphère paisible, chaleureuse, solidaire, conviviale, qui y règne. Tous insistent sur le fait qu'Auroville possède une ambiance particulière, différente du reste de l'Inde : à Auroville on n'a pas l'impression d'être en Inde : le calme et la paix qui y règnent contrastent avec la foule, l'impression de fourmillement et l'extrême pauvreté qu'on trouve habituellement dans le reste de l'Inde [24]. Auroville apparaît donc comme un endroit hors de l'espace et hors du temps : en ce sens c'est bien, à proprement parler, une « utopie ».

Notes

1] Archives de l'Unesco, dossier CLT/CS/box 11 : Auroville Asia : doc. de l'Unesco du 7 juin 1978 ; et documentaire sonore *Auroville, là où commence la terre rouge*, par Hélène Bannier et Olivier Barbin, Radio Pulsar, 2005.

2] Brochure *Pavillon de France Auroville*, Paris, Auroville, non daté.

3] *Ibid.*

4] Interview de M. Gilles Lachaud, 23 septembre 2006.

5] Id.

6] Données chiffrées : statistiques internes d'Auroville, 2002, communiquées par Julien Aldeguer.

7] *Auroville, là où commence …, doc. cit.*

8] Statistiques internes d'Auroville, 2002, communiquées par Julien Aldeguer.

9] Interview de G. Lachaud, doc. cit.

10] Interview de la petite Mirabelle par Olivier Barbin et Hélène Bannier, dans *Auroville, là où commence…, doc. cit.*

11] Archives de l'Unesco, dossier CLT/CS/box 11 : Auroville Asia : 30 juillet 1987, rapport d'Eric Vanhelsuwe et d'Elisabeth Smit ; et *Auroville, là où commence…, doc. cit.*

12] Interview de G. Lachaud, doc. cit.

13] *Auroville, là où commence…, doc. cit.*

14] Archives de l'Unesco, dossier CLT/CS/box 11 : Auroville Asia : lettre du 11 octobre 1976, d'E. Pouchpa Dass à Pierre Etevenon, président d'« Auroville International France ».

15] *Pavillon de France Auroville, op. cit.*

16] Interview d'Hélène Bannier, 16 octobre 2006.

17] Interview de G. Lachaud, doc. cit.

18] Ibid.

19] *Auroville, là où commence…, doc. cit.*

20] Statistiques internes d'Auroville, 2002, communiquées par Julien Aldeguer.

21] Interview de G. Lachaud, doc. cit.

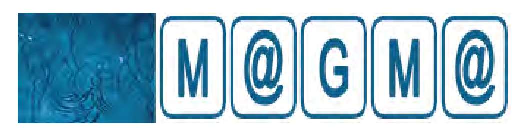
22] Interview d'Hélène Bannier, doc. cit.

23] Interview de G. Lachaud, doc. cit.

24] Interviews de G. Lachaud et H. Bannier, docs. cit.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Comprendre l'Utopie : quelle(s) utopie(s) ?
Georges Bertin (sous la direction de)
M@gm@ vol.10 n.3 Septembre-Décembre 2012

I FIORI DEL MANDORLO: LE MICROUTOPIE DI TOPOLÓ E PARALUP NEL PAESAGGIO DELL'UTOPIA

Augusto Debernardi

augudebe@gmail.com
Presidente Iniziativa Europea (www.iniziativaeuropea.it); Laureato in Sociologia all'Università degli studi di Trento è stato componente dell'équipe del Prof. Franco Basaglia all'Ospedale Psichiatrico Provinciale di Trieste.

I fiori del mandorlo sono i primi fiori che sbocciano quando l'inverno non è ancora del tutto finito e ne segnano la fine. Sono anche un simbolo di giovinezza, di rinascita. La mitologia fa risalire la nascita del mandorlo al'evirazione cruenta di Agdistis, essere bisessuale nato dalla fecondazione della terra dal seme di Zeus che non riesce a fecondare Cibele. Agdistis interpreta il ruolo della ferocia che spaventa perfino gli dei dell'Olimpo, dunque la sua evirazione pare annunciata. Ma c'è anche un'altra narrazione, più romantica, dovuta alla compassione che la dea Atena provò per Fillide che temendo di essere stata abbandonata dal proprio promesso sposo, Demofonte (o Acamante) figlio di Teseo, oppure che esso fosse morto, si tolse la vita. La pietà della dea fece sì che Fillide fosse trasformata nel mandorlo. Demofonte quando tornò in Tracia e seppe della morte della sua promessa pianse tanto abbracciando il mandorlo ed Atena, allora, trasformò quelle lacrime in fiori anche se il mandorlo era ancora privo di foglie. La fioritura si ripropone così all'inizio di ogni primavera, di un nuovo ciclo. Non ci sono ancora le foglie, ma già ci sono i fiori....



La Frazione di Topolò

Se vai su una cartina geografica dell'Italia troverai a nordest la regione del Friuli Venezia Giulia col suo bel confine con la Slovenia, fino a una ventina di anni fa parte integrante della Repubblica di Yugoslavia [1]. Trova la provincia di Udine. Al suo confine orientale, proprio al suo estremo e decisamente sul confine con la Slovenia vedrai un punto che si chiama Topolò. Un piccolissimo puntino. Topolò (topol) vuol dire pioppo in sloveno. Sta a circa 600 Mt sul livello del mare in una zona fitta di boschi e si distende su un pendio piuttosto ripido. Questa forma dà a Topolò un aspetto molto alpino anche se non si trova a chissà quale altezza. Un paesetto, amministrativamente una frazione del comune di Grimacco nella valle principale che è la valle del Natisone. Dista un 34 km da Udine e una ventina da Cividale del Friuli.

Si arriva per una strada non molto ampia che fende i declivi boschivi della valle. Topolò ha subito lo spopolamento, dovuto alle difficoltà della vita in ambiente alpino e poi per la questione della cortina di ferro (confine orientale del cosiddetto mondo occidentale). Non più di una trentina di residenti. Così il borgo abbarbicato nella valle del Coderiana, appena sopra il bivio di Clodig come a dirci che né i boschi né la vegetazione se lo sono mangiato né sono riusciti a ricoprirlo di muschi e licheni per fare un substrato di humus capace di far prosperare arbusti e roverelle.

Non che non abbiano provato ad allargare le crepe dei muri della casette, non che non abbiano fatto marcire travi e franare pareti... ma hanno trovato sulla loro marcia un ostacolo decisamente nuovo, un ostacolo culturale. In ogni caso il borgo sta così abbarbicato, in alto rispetto a dove ti trovi mentre ci vuoi arrivare, tanto da farti pensare che non può che venerare San Michele, che ne è proprio il santo patrono con una festa verso la fine di settembre. Un borgo che è divenuto così importante con "Stazione Topolò"_ Postaja Topolove. Poesia. E stazione per dirci dello scambio fra esseri che passano ma anche che sostano e si riforniscono. La fama di questa "stazione" sta nella manifestazione che tocca vari campi dell' arte e della comunicazione: filmati, disegno, fotografia, musica, poesia, teatro. E' una manifestazione internazionale che si svolge ogni anno nel mese di luglio dove sono impegnati nel campo della ricerca e della sperimentazione artisti di varie discipline, provenienti da diversi paesi del mondo. Gli artisti vengono ospitati nel piccolo borgo di Topolò dove effettuano un "intervento" sulla base degli stimoli ricevuti dal luogo stesso. Artisti, che fanno gli artisti. Topolò diventa hospitable, albergo diffuso, gîte ruraux, capace di dare accoglienza ed ospitalità a chi, artista, partecipa e sente la dimensione della frazione ed esprime la sua cultura che diventa cultura del topos. Topolò ha iniziato così il suo restauro, la sua rinascita nel rispetto ambientale.

Qualche tempo fa e precisamente a far tempo dal 1990 c'è stata la grandissima moda della mappa del genoma umano che si è conclusa nell'anno 2000 con la scoperta che i geni umani sono all'incirca 24mila. Il doppio dei vermi, quasi come i topi. La ricerca però continua. Tutto si sarebbe risolto, è stato detto, con lo studio dei geni... tutti noi sapendo la nostra scrittura Dna, ciò che fu scritto, avremmo potuto confrontarci con le probabilità più o meno grandi di ammalarci di qualche cosa di già scritto. Fiumi di denaro in quella direzione. Ma anche perché avremmo potuto curarci dalle malattie determinate dai geni, proprio come alterazione del Dna, che sono comprese fra i seguenti numeri: 400 e 6000. In pochi rimanemmo attenti al mondo delle relazioni umane e sociali ed alla loro influenza e la zona d'ombra sul sociale anziché diminuire si è allargata. Che dire oggi quando sappiamo che il nostro Dna riceve informazioni (ordini, in un certo senso) da ciò che subiamo? Da ciò che ci dicono e che ci fanno, addirittura. Se ne occupa l'epigenetica. Veniamo a sapere secondo il canone della scienza in auge che i bambini maltrattati modificano il loro Dna che viene anche ritrasmesso ai loro discendenti che magari saranno ancor meno resistenti allo stress! Una forma di resilienza all'incontrario per le doppie eliche e con esse e per il genere umano. Ricordo ancora, procedendo per libera associazione, che con mia moglie dicevo che oltre ai geni ci sarebbero stati anche i "memi" cioè i geni della cultura... Beh, senza dimenticare Richard Dawkins in *the Selfish Gene* (il gene egoista), sembra che ci siamo arrivati ad ammettere che la 'cultura' conta eccome nei comportamenti umani e riesce anche a modificare sequenze di Dna.

Letture poetiche nelle strade di Topolò



Questa breve reminiscenza soltanto per dire che non è che ci sia proprio un rapporto diretto, causa-effetto fra l'arte e la vita di una frazione, ma per sottolineare la capacità degli artisti di trasformare le sensazioni in qualche cosa di diverso e di visibile... facendo *semplicemente* gli artisti, niente altro che gli artisti siano essi poeti/e, musicisti/e, scultori scultrici. Appunto. Tra varie apparenze si fanno largo, ad un'altra profondità, i volti e le espressioni della gente stretti da architetture che incombono su di loro, da costruzioni dell'uomo che costringono, sì, ma che rivelano anche la loro fragilità nella forma tutta rugosa che hanno, imperfetta, lavorata dal tempo. Le persone brillano tra queste vie e questi muri come un lampo di vita, una luce, un respiro che pare più vero di ciò che hanno intorno. Si perde il senso di cosa sia astratto e cosa concreto e non si capisce chi domini, se un muro piagato dagli anni, ma immobile, come un guardiano del tempo, o l'espressione viva e irriducibile di una persona che è costretta lì in mezzo, chiusa da quel confine che rappresenta la sua storia e i vincoli di cui è portatrice. Ma ogni tanto arriva la nebbia e si impossessa di tutto, copre e porta via.... La realtà gioca senz'altro con il nostro modo di guardarla e si espone attraverso chi è bravo a ritrarla con una sua semplicità disarmante, che spesso non si vuole vedere: la semplicità della vita e dei sentimenti, una normalità che sfida ogni epoca e che ci rende tutti figli di uno stesso destino. Quando siamo immersi nelle nostre passioni, ci mordono senza respiro e ci fanno credere di appartenere a noi solamente. Ma quando ci danno un po' di sollievo le vediamo negli altri e ci commuovono, ci fanno sorridere. Ecco, queste immagini ci commuovono, perché ci portano a Topolò e da lì ci fanno vedere quello che non cambia mai ma che se manca, se è represso, se è negato, se ci è impedito ci cambia, ci modifica fino al Dna. Comportamenti mutanti, senso diverso. Quando scorgiamo l'eternità che si agita in ogni vita, in quel momento sentiamo che questa è la nostra verità ma ci accorgiamo anche che questa verità è la trama della nostra illusione. E l'illusione è come un'immagine, come un tassello di paesaggio, che ognuno vedrà a modo suo ma che nondimeno percepirà come tutti gli altri. Ecco per arrivare a fare Topolò si è fatta 'politica'. La politica cioè si realizza come relazione(i) e produce e invera, realizza obiettivi che non possono essere pianificati a priori. Gli obiettivi di piano richiedono risposte preformate, gli obiettivi creati e colti dalle relazioni procedono e non ammettono risposte preformate rendendo vane le false coscienze ideologiche.

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

Dall'altra parte dell'Italia, posizionandoci cioè al suo nordovest, abbiamo Paralup. Ancor più difficile da localizzare sulla cartina geografica, ancor più "nuovo" e piccino. Esattamente all'ovest, verso il confine con la Francia, nella valle Stura che va fino al colle della Maddalena o col de Larche da dove, in territorio francese, si scende nella Alta Provenza. Paralup è una piccola borgata, nemmeno una frazione, del comune di Rittana in provincia di Cuneo a 1400 Mt sul livello del mare. E' quasi sul crinale con la valle Grana. Posti rinomati per l'arte culinaria e ottimi funghi. Una borgata totalmente abbandonata, con le piccole case in pietra semi diroccate o completamente tali. Nel 1943 fu la sede originaria della prima brigata partigiana di "Giustizia e Libertà" con a capo Duccio Galimberti fucilato dal piombo nazifascista nel dicembre del 1944 con una raffica alla schiena nei pressi del comune di Centallo. In quell'anno, con un inverno rigido passarono in quelle vecchie baite diroccate Dante Livio Bianco, Nuto Revelli, Italo Berardengo, Giorgio Bocca (che non fece tanto mistero del suo giudizio che considerava aristocrazia partigiana quella che nasceva a Paralup) ed altri ancora: nomi illustri e meno noti della lotta di liberazione della nostra Resistenza. Sappiamo come andò, ma non ancora del tutto. Per esempio Paralup è il segno concreto di quel "Mondo dei vinti" di Nuto Revelli: spopolamento della montagna, vita agra dei contadini, miseria di chi per trarre di che vivere non ha proprietà e rendite. Fatica e fame, certo caratteristiche da non rimpiangere ma nemmeno da dimenticare.

La Fondazione Nuto Revelli animata dal figlio Marco, nostro amico, ha deciso di impegnarsi nel recupero di questo borgo alpino, nella sua rivitalizzazione. In maniera diversa, con la cultura della Resistenza sullo sfondo e non solo, qui a Paralup. Il progetto di Paralup è sì recupero della borgata (poche casette) ma la scelta appare molto più razionale, più programmatica di quanto accade a Topolò ma non sarebbe lecito denegare che anche qui si procede altresì da una fiducia nel sentire, nel sentimento di libertà (che ripropone ciò che dette origine alla Resistenza) e fors'anche nell'amore verso il padre "Nuto" (a Topolò, forse l'amore per la compagna di vita, poeta). Una scelta che testimonia e documenta il territorio nel suo possibile sviluppo sostenibile che conserva il patrimonio culturale (mondo dei vinti ma anche anelito della libertà) fin dalla scelta dei materiali che sono quelli di quel territorio e di quella cultura adatta per permettere l'ascolto, lo studio la ricerca di un tempo che non passa mai ma che sa modificare i geni attraverso i memi. Da lassù, da Paralup, scrive un giornalista come Marcello Raveduzzo (sul Fatto quotidiano) si dominano le vallate e la pianura sottostanti. E' dunque un luogo ideale per scrutare le mosse dell'avversario e per individuare le vie di fuga in caso di attacco nemico. Dove , camminando faticosamente ad oltre 1300 metri d'altezza, si comprende che la **Resistenza**, ogni forma di resistenza, comporta sforzo fisico, concentrazione continua, impegno esemplare: sapere cosa fare, dove andare, come agire. Come la libertà, cioè responsabilità che può inebriare ma anche prefigurare. Una concreta manifestazione del dovere come sacrificio.

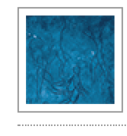


Alcune case in abbandono a Paralup

Lì si comprende che ogni lotta contro i poteri totalitari, **fascisti o mafiosi,** merita lo sforzo, la concentrazione **e l'impegno di ognuno di noi**, quale testimonianza del dovere civile e morale formante il tessuto etico di questa giovane nazione che ancora deve fare la sua resistenza e resilienza. L'idea di ridare vita a Paralup parte nel 2006 quando il regista Teo De Luigi, il regista del film sul leggendario capo partigiano Duccio Galimberti, lanciò l'idea di recuperare la vecchia borgata dove aveva girato una parte del suo film. Ebbe subito il coinvolgimento della Fondazione Nuto Revelli che è riuscita ad attivare la Regione Piemonte con degli appositi finanziamenti ai quali si sono anche aggiunti quelli di alcune fondazioni bancarie. Da "terre alte del Piemonte" , settimanale piemontese d'informazione, dell'ottobre 2009 leggiamo: "*Il progetto di Paralup è quello di mantenere l'esistente e di integrare le parti mancanti, soltanto tre baite hanno ancora un tetto, con strutture interne in legno non trattato, una sorta di scatola inserita nel perimetro della baita che sarà l'ambiente in cui verranno allestiti i locali. In questo modo le case non verranno ricostruite con pietra e lose, ma al termine del cantiere la borgata avrà nuovamente il suo aspetto originario con spazi chiusi e quindi fruibili". Tre baite diventeranno sede della parte museale e dell'accoglienza; ci sarà la casa del custode, un bar, una cucina ed un refettorio aperti a tutti. Le altre case saranno adibite a rifugio a basso costo. Un piccolo gruppo di baite che si trova in una zona leggermente separata dal cuore della borgata sarà adibita a zona residenziale, destinata a studiosi che si devono fermare per più tempo a Paralup. Le baite saranno tutte raggiunte dalla banda larga per chi deve usare il computer e avranno i comfort di un albergo con acqua calda e fredda, la fognatura, la corrente elettrica, il riscaldamento, il telefono, la televisione. Anche l'arrivo a Paralup sarà come una volta: le due strade che attraversano la borgata rimarranno percorribili solo a piedi, verrà allestito un parcheggio mezzo chilometro prima delle baite per permettere un avvicinamento a Paralup più lento e più consono alla vita di montagna. Se non ci saranno intoppi o massicce nevicate, il recupero della borgata a 25 chilometri da Cuneo, dovrebbe terminare entro il prossimo anno. Vogliamo ricollocare Paralup all'incrocio tra esperienza culturale, ricostruzione storica e iniziativa turistica, offrendolo come spazio attrezzato e qualificato in cui realizzare e favorire l'incontro, la rielaborazione collettiva, la conoscenza del passato ma anche del presente, l'esplorazione di soluzioni e di possibilità per il futuro".*

Il progetto di Paralup parte sempre dalla pratica culturale (una memoria storica per un film) ma a differenza di Topolò il volano è l'ambiente, il monumento diffuso, l'architettura ecosostenibile che sa usare materiali importanti come il legno mentre a Topolò è l'arte nelle sue strade che stimola una rinascita e dà uno stop all'invasione degli arbusti ed allo sgretolamento dei muri. Due modi di inverare l'utopia. Parliamo dell' ou-topos (non luogo) e poi dell'eu-topos (luogo felice). Stazione è l'eu-topos cioè il luogo felice dell'arte e della poesia che dà senso ad un ou-topos.





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

E' l'utopia plausibile che come tutte le utopia in pratica contiene del velleitarismo e della trasgressione verso i quali si cimenta la conflittualità di pochissimi. Capita sempre. Anche a Topolò, dove una signora ce la mette tutta per denunciare l'indenunciabile! Già perché ogni qualvolta si finisce a gestire una specie di godimento (dell'anima, dello spirito, della libertà espressiva...) ci si imbatte nella frustrazione, nella paura, nell'odio: tre sentimenti complicati e difficili, regressivi spessissimo. Sono in realtà quei sentimenti di chi si terrorizza dell'unità (presunta unità od unità del nulla) che viene spezzata. Già perché qualsivoglia movimento democratico, di base è istituente e negante le istituzioni date, compresa quella dello spopolamento. Già perché quando ci si muove nell'eu-epistemocrazia o aristocrazia significa non tanto raccontare storie inventate bensì riorganizzare rapporti stabili fra ciò che è visibile e ciò che è dicibile e tale diventa. Una specie di innovazione semantica. Dove la "poiesisi" (poesia) diventa auto poiesi cioè riproducente se stessa in quanto semplicemente 'vivente'. La logica ferrea, repressiva delle identità viene scalfita dal paesaggio possibile, quel paesaggio che nemmeno i corpi più attenti o presunti tali erano più in grado di percepire, come appunto dovrebbero poterlo fare le gerarchie dirigenziali delle istituzioni. Si parte dal rifiuto della divisione fra territorio e saperi e conoscenze per ricomporre un paesaggio (nuovo) e dunque nuovi sé. Quando la politica smette di riservarsi l'altezza per rigettare il sociale nell'oscurità, quando la disciplina o le discipline smettono di non guardare le loro zone d'ombra - come nella medicina il sociale, come nella poesia il suo tempo e così pure la letteratura, la fisica etc. – abbiamo la proposta democratica di un movimento innovativo che non mira al potere, ma scalfisce quello che già c'è, sicuramente compresa l'idea della disuguaglianza come regola generale immodificabile ed immodificata. Diritto al potere, allora. Qui il nocciolo pratico dell'esperienza utopica. La dimensione dell'arcaico, dell'immutabile, dell'istituito nella sua concretezza di istituzioni e loro rigidità perché anch'esse autopietiche viene messa tra parentesi oppure denegata coscientemente. Non in virtù di una arroganza bensì nella pratica, nel praticamente vero di un paesaggio diverso che diventa metodo concettuale. Alla base di una democrazia probabilmente ci stanno le tribù, i gruppi, l'*ochlos* ovvero la turba, turbolente che non riesce più a padroneggiare la sua unità oppure l'uno.

Alcune case in abbandono a Paralup



Il 'demos' disfa le parti, frantuma l'uno e rende utopico il luogo e il paesaggio si invera. Chi pensa che sia possibile tracciare una linea netta di chiara separazione fra il registro del superfluo e ciò che è necessario va incontro alle frustrazioni. Pensate ad esempio alle frustrazioni di tutti gli accusatori e polizia finanziaria che sono alla pedissequa e continua ricerca di malfattori fra cittadini intesi ora come evasori oppure come decisori che procurano danni erariali. In quest'ottica gli accusatori oltre ad una teorizzazione quanto mai paranoidea non si accorgono che dimenticano le funzioni e poteri che sono attribuite proprio ai cittadini che occupano ruoli che poi vengono riconfermati nel giudizio con varie assoluzioni. Costruzione non di paesaggi bensì di idee astratte che giustificano ex ante certi teoremi piuttosto che dei fatti. (come il caso dei dirigenti della sanità triestina prima accusati di aver sperperato denari per acquisto di farmaci nelle farmacie e poi ampiamente assolti dai giudici della Corte dei Conti - come era facile prevedere (Il Piccolo 14 marzo 2012) – perché la cosa rientrava nei loro poteri e funzioni. Tenere in considerazione il proprio stile di vita e quello comune o degli altri è ciò che avviene soltanto nelle democrazie. Per questo si complica il "diritto" che viene a fare i conti non solo con la legge ma anche con il sapere e spesso con i vissuti. L'arte riesce a farci percepire ciò che si vede e ciò che non si vede, mette rapporti, li invera nel suo permetterli e – come minimo - additarli. Non ha lo sguardo di chi dice "vediamo cosa c'è sotto" oppure non si bea della suddivisione fra democrazia formale e sostanziale, bensì inietta uno sguardo di fiducia. Cos' i nostri due casi – Topolò e Paralup – riescono a far si che nel registro della società democratica ci siano degli "uni" in più.

Questo crea turbolenza, esattamente come le molecole dell'acqua quando essa raggiunge la temperatura di ebollizione. Non sono cioè delle mere fiere del sapere bensì sono arte e storia, sono presenze e partecipazione e rendono vera l'uguaglianza di chi c'è e la additano. Realizzano la soggettivazione di vari momenti individuali che trovano il loro contatto relazionale ed in esso si realizzano. Una eguaglianza che non diventa ideologia perché si sa benissimo che si è diversi, si occupano ruoli diversi e gerarchie nella e della società diverse, ma la gerarchia non è il baricentro dei comportamenti che si sostanziano nei due topos. Non c'è nessuna incarnazione dell' obbedienza, cemento importante di comunità dove si è "schiavi dei propri fratelli" come nei monasteri benedettini. C'è piuttosto una messa in forma della parola, viene reso visibile ciò che altrimenti sarebbe nascosto.

A Topolò la *poesia* a Paralup la *resistenza*. A tutti coloro che partecipano, che in qualche maniera sono presenti è data la resilienza, forma di adattamento partecipativa, forse emancipante. La pratica moderna di queste due piccoli luoghi di un'utopia contemporanea che si realizza e che ho conosciuto si discostano dai modelli dell'era utopica che segna la nostra storia e l'urbanistica che è giunta fino a noi e che in qualche maniera prende atto dell'era industriale e del capitalismo che prospera su tutto e tutti e supera barriere materiali e mentali (Icaria di Étienne Cabet; il socialismo utopico di Robert Owen; la neo tecnocrazia - *Le nouveau Christianisme* - di Claude-Henri de Saint-Simon; il falansterio di Charles Fourier - che stimolerà anche Le Corbusier -; il familisterio di Jean Baptiste Godin, "Victoria" di James Buckingham dove il censo basato sulla ricchezza sembra ricordarci l'urbanistica medioevale; La ciudad lineal di Arturo Soria; La città industriale di Tony Garnier; La garden city di Ebenezer Howard e non dimentichiamo la "città futurista" di Marinetti e "La città che sale" e "il manifesto dell'architettura futurista" di Umberto Boccioni del 1911). In queste utopie citate possiamo anche notare il senso del "recinto" in quanto istituzione o recinto istituzionale

che sembra dare ragione a François Tosquelles [2] che ne addita la funzione pedagogica. A differenza dell'"utopia" di una società che non ha più bisogno del manicomio perché si affida alla scienza – non alla politica – e non riesce però a "liberarsi della necessità del carcere" evitando così di rinunciare agli squallori e ai degradi obbrobriosi delle sue carceri e che però fugge dal concetto stesso di utopia realizzata proprio perché si affida alla scienza e non capisce né ammette che invece è la politica che realizza l'utopia perché invera obiettivi nelle relazioni concrete con le persone, relazioni sociali, e non a cause di astratte pianificazioni nelle due realtà topologiche – Topolò e Paralup – vediamo la condivisione. Nella società, a proposito dell'assenza del manicomio, non c'è separazione alcuna perché viene condivisa la scienza; nei due topos oltre alla condivisione della logica razionale notiamo la separazione, ovvero la condivisione di essere lì e dunque diversi e dunque separati dal canone del letterato, della omologazione alla letteratura o alla storia. Lì ci si ritrova, ci si sta. Una comunità – ricordando Jaques Rancière in "Aux bords du politique" - che dice parole e rende visibile l'origine e la ripete. Qui c'è passione, là c'è omologazione, assenza di utopia.

Note

1] Tosquelles: psichiatra catalano, trasferitosi in Francia nel 1940 dopo essere stato condannato a morte dal regime di Franco; lavorò all'ospedale psichiatrico di Saint-Alban in Lozère dove ricoprì il ruolo di infermiere prima di diventarne direttore e partecipò alla Resistenza e fu il fondatore del movimento di psicoterapia istituzionale.

2] La Repubblica di Slovenia nasce nel giugno del 1991. Quando fu dichiarata l'indipendenza io e mia moglie Marina varcammo il confine secondario di Trieste per assaporare il clima della nascita di un nuovo stato. Era una giornata estiva ma senza sole, l'aria era davvero cupa, quasi immobile e le guardie di confine sembravano spaesate e molto intimorite. Le persone erano frettolose e non ci badavano più di tanto e aspettavano il peggio... ma la guerra scelse altri territori fra i confini della Croazia, Serbia, Bosnia....

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





ENHANCED BY Google





Comprendre l'Utopie : quelle(s) utopie(s) ?
Georges Bertin (sous la direction de)
M@gm@ vol.10 n.3 Septembre-Décembre 2012

LUOGHI E UTOPIA: LA RISPOSTA TERRITORIALE DI MARINALEDA

Isotta Mac Fadden

isottamc@hotmail.it
Laureata in Scienze Politiche, Università degli Studi della Calabria.

Ci chiamavano locos: eravamo un gruppo di persone che credevano fermamente in un progetto, non era solo per necessità che lottavamo ma per dei valori, degli ideali. Mai ho lottato per semplice necessità perché anche se sono stato sempre povero, il mio obiettivo non era riuscire a stare bene io, ma stare bene io e te, tutti.

Sono salito su una barca e mi sono messo in mare e nel mare esistono le onde, e nulla nel mezzo. C'è un inizio, una partenza, e per scendere devi arrivare dall'altro lato: mai scenderò da questa barca, se non quando arriverò al mio obiettivo. Questo comune non è come tutti gli altri, quando mi affaccio non vedo un vicino di casa, vedo qualcuno da cui ho imparato e a cui ho insegnato; se sei in una lotta ti educano, impari da chi ti sta a fianco, da chi sta male, da chi è più grande, da chi è più piccolo, però devi viverla, viverla e crederci. Allora il problema del tuo vicino, non sarà più il problema del tuo vicino, ma sarà il nostro problema. (Antonio, 53 anni, Marinaleda) [1]

L'inseguire il mito del progresso ha portato l'uomo a una sua progressiva disumanizzazione: nel rincorrere il desiderio di emancipazione e libertà, si è incorsi nella contraddittoria costruzione della weberiana gabbia d'acciaio, che ha sradicato l'individuo da qualsiasi punto di riferimento nel processo di costruzione identitaria (Giddens, 1990).

In un tale smarrimento (Berger, Luckmann, 2010) solo Dio – quell'heideggeriano Dio, inteso come altro dalla razionalità, profitto, tecnica, realtà – potrebbe riportare l'uomo a ritrovare la sua vera essenza. Se la strada della razionalità e della strumentalità è risultata fallimentare, si potrebbe allora sperimentare un ritorno ad una fede nel viaggio verso Utopia, un'irrazionale certezza nel viaggio verso la felicità. Un viaggio odissiaco, che antico come la storia umana, può essere intrapreso con la ricchezza della consapevolezza delle conquiste e degli errori tracciati dalla Storia.

L' Utopia - che già nella sua costruzione etimologica rimanda ad un'ambiguità ontologica - risulta essere una quarta dimensione di congiuntura con la realtà presente che nutrendosi del passato si slancia per creare il nuovo, il non presente, e quindi il futuro, quel vento paradisiaco che soffia tra le ali dell'*Angelus novus* (Benjamin, 1962) . Per Utopia, infatti si intende la "formulazione di un assetto politico, sociale, religioso che

non trova riscontro nella realtà ma che viene proposto come ideale(...), capacità positiva di orientare forme di rinnovamento sociale" (Baczko, 1998), modello nelle scelte di politica collettiva.

La realizzazione di un progetto condiviso da una determinata comunità [2], volta al benessere e felicità di quest'ultima, dovrà essere affidata alla Politica, intesa come aspirazione, come un dover essere, come forma più alta e nobile della vita umana, perché la più libera e originale (Young, 2006, Bourdieu, 1999, Arendt, 2001) . La politica secondo Arendt , infatti, in quanto vita collettiva, implica che la gente si distanzi dalle proprie specifiche necessità e difficoltà per creare un universo, un'Utopia comune in cui ognuno si manifesta nella sua specificità d'innanzi agli altri, però tutti uniti nella vita pubblica.

Il caso del comune sivigliano di Marinaleda - che qui descriveremo brevemente - è un esempio atipico di risposta alle contraddizioni sistemiche e individuali all'interno del contesto europeo, in cui il superamento della drammatica situazione del post-franchismo spagnolo è avvenuta sulla base della fede in un sogno, un'Utopia socialmente costruita e collettivamente condivisa. L'esempio di questo piccolo comune dimostra, inoltre, come attraverso processi di rielaborazione collettiva positiva degli elementi socio-identitari territoriali, sia possibile la costruzione di *luoghi* (Augé, 2009) in cui il territorio (Ferrari Bravo, 1970) con le proprie specificità, diviene una risorsa per superare la crisi attuale.

All'ingresso dell'Humoso - ex feudo, attuale cooperativa, simbolo degli anni di lotta e sacrifici che hanno segnato la storia della comunità di Marinaleda – troviamo da un lato la frase "Terra Utopia" e dall'altro "Este cortijo es para los joranaleros en paro de Marinaleda" ("Questo feudo è per i braccianti disoccupati di Marinaleda"). Da un lato un sogno, un'Utopia, dall'altro un obiettivo: sullo sfondo la realizzazione di entrambi. A muovere le scelte di politica collettiva del comune andaluso sembra essere il tentativo di realizzare una democrazia reale: da un punto di vista politico attraverso un sistema di bilancio partecipativo ed assembleare, dal punto di vista economico attraverso il cooperativismo e da un punto di vista sociale tramite la garanzia di diritti come la casa e la piena occupazione [3]. Come dimostra l'esperienza di Marinaleda, la politica, non può mai essere un ricorso di mantenimento dello status quo e, seguendo Arendt (Arendt, 2001) , deve essere intesa in termini di partecipazione ugualitaria, in grado di addomesticare un potere inteso come dominio , come violenza, che schiaccia la vita sociale.

La concezione pubblica della politica suppone, dunque, che la politica "è sempre l'inizio di qualcosa di nuovo". E iniziare qualcosa di nuovo è la "vera essenza della libertà umana". Ancor più la politica intesa come partecipazione egualitaria di contro a un potere basato sul dominio - che Arendt affianca alla violenza e non alla politica - è fonte di felicità. Bisogna quindi iniziare a pensare a ritrovare, a restituire lo spazio pubblico a una politica della responsabilità comunitaria (Arendt, 2006, pag.123).

Unico spazio che può mutare l'attuale situazione di crisi politica, è restituire ai suoi cittadini l'agora, intesa come incontro e fusione tra pubblico e privato, incontro di vite ed esperienze, confronto di soluzioni, idee e valori che costituiscono la base per poter parlare di società giusta. La piazza dove si fa politica (Bauman, 2008). Allora il marcousiano *uomo a una dimensione* sarà in grado di trasformare una democratica non-libertà, vincendo una visione unidimensionale tecnico-razionale e riacquisendo quelle capacità relazionali, affettive, valoriali in grado di renderlo libero di immaginare- e poi realizzare- la propria libertà e felicità. (Marcuse, 2003).

Il postfranchismo e la scelta democratica di Marinaleda

Marinaleda, nella transizione democratica, intraprese un percorso piuttosto raro nel contesto spagnolo, se si pensa alla diffusa apatia e indifferenza politica dovuti alla memoria della guerra civile e alla socializzazione del quarantennio franchista (Bosco, 2005).

Nel ricostruire il particolare percorso storico e sociale di Marinaleda, è utile far riferimento ai concetti di movimento collettivo e di società locale [4]. Centrali, infatti, sono gli elementi come crisi e rottura, nuova comunità e utopia, territorio, *luogo* e identità, che sono intervenuti nella rielaborazione delle precondizioni strutturali specifiche del contesto socio-politico di Marinaleda:

- la struttura latifondista e il capitalismo debole (*González de Molina, 2000);*
- la solidarietà e appartenenza di classe (cultura contadina) ; un forte immaginario di contrapposizione tra latifondista ricco e contadino povero (Moreno, 1991);
- la mancanza di beni primari come l'acqua e il cibo ; l'assenza di un'opposizione forte (piccoli commercianti, latifondisti, i pochi professionisti essenzialmente fuori della struttura sociale) ; una leadership carismatica e politicamente capace. (Talego Vázquez, 1996) .

A Marinaleda, vi erano dunque, precondizioni tali da creare una comunità e di trasformare un agglomerato di case abitato prevalentemente da una classe specifica (i braccianti) in una società locale. In quelle terre, così vicine - socialmente ed economicamente - alla Spagna della Guerra civile descritta da Buñuel in *Tierra sin pan*, Marinaleda si trovava, come il resto della Spagna, a dover fronteggiare una situazione di forte crisi economica e di forte disoccupazione, inasprita da oltre un trentennio di dittatura (Carr, Fusi, 1981) . A rendere la situazione ancora più gravosa era la struttura di ripartizione territoriale latifondista e il ritardo industriale proprio dell'Andalusia.

Alla caduta del franchismo, la ridefinizione collettiva politica di Marinaleda è avvenuta intorno al nascente movimento sindacale, il Sindicato Obrero del Campo (1976) , guidato da personaggi fortemente carismatici, come il cura Diamantino García Acosta e Juan Manuel Sànchez Gordillo. Diamantino, fattosi trasferire a Los

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

Corrales, comune sivigliano, comprende con la sua stessa fatica - rinunciando alla paga e lavorando al fianco dei giornalieri - le ingiustizie della realtà latifondista andalusa. ll *cura* aveva una idea molto chiara e lungimirante delle reali problematiche dell'Andalusia: il problema del lavoro giornaliero, della disoccupazione, del lavoro sottopagato, ma anche una visione più globale come la realtà dei diritti sociali legati all'emarginazione e all'emigrazione, nell'attesa di una prossima caduta del *muro di Berlino del Sud* (García, 1996). "Per costruire una società più giusta - spiega Diamantino in una intervista dell' Agosto 1993, su Rtv Futuro - è necessaria l'utopia, sono necessari i pazzi e che dicano cose impossibili. (...) Il popolo però deve essere educato, cosciente e organizzato."

La sensibilità attiva di Diamantino trovò pieno sostegno in Gordillo. Entrambi credevano fermamente in quello che tutti credevano inimmaginabile: cambiare la realtà latifondista andalusa. La forza carismatica di questo personaggio, professore di storia, figlio di un poverissimo muratore, che frequentò l'Università grazie a una borsa di studio – è dimostrata non solo dal suo incontrastato successo di sindaco di Marinaleda, fin dal 1979, ma anche dall'essere ad esempio deputato regionale andaluso, leader del Cut-Bai (**Colectivo de Unidad de los Trabajadores-Bloque Andaluz de Izquierda)** e del Soc , l' attuale Sat (*Sindicato Autónomo* de *Trabajadores).*

Nel 1979, il Soc di Marinaleda si presenta alle prime elezioni democratiche della transizione, rappresentato dal Cut, ottenendo la maggioranza assoluta (maggioranza che conserva ancora oggi **[5]**). "Nel 1979 - mi raccontava un intervistato- ci presentammo guidati da Gordillo. A partire da quell'anno, col nuovo potere comunale, si ebbe una trasformazione politica, sociale ed economica." I presupposti identitari latenti vengono portati alla luce e convogliati in quella che possiamo definire come un momento fondamentale per lo sviluppo della struttura politica e sociale di Marinaleda: l'Assemblea.

Le riunione del sindacato avevano risvegliato quella dimensione di crescita collettiva data dal confronto, dal dialogo: la dimensione partecipativa in ogni settore della vita comunitaria era un diritto e ancor di più un dovere per chi aveva deciso di legarsi al progetto sindacale. E la consapevolezza di tali diritti nasce proprio da questa nuova forma di socializzazione di confronto e incontro, da un ritrovarsi faccia a faccia, uniti a discutere con un unico linguaggio - quello della fame e della giustizia - alla ricerca di soluzioni possibili. Per queste ragioni l'Assemblea diviene il perno vitale della comunità di Marinaleda: potremmo quasi dire che il S.O.C., il C.U.T e quindi Gordillo sono l'Assemblea, Marinaleda, e viceversa.

L'importanza dell'Assemblea nel percorso di Marinaleda

"L'assemblea - mi racconta un'intervistata - è il potere della sovranità popolare, esistono assemblee popolari generali che si svolgono nel sindacato e in più ci sono assemblee, quartiere per quartiere. I consiglieri si spostano per chiedere nello specifico quali sono i problemi reali della gente. Qui la gente partecipa alla politica dalla base, tutto viene deciso nelle assemblee, anche il lavoro." Nell'assemblea si discutono la politica delle tasse municipali, quella abitativa, le priorità culturali, i lavori pubblici, la diminuzione della disoccupazione dei braccianti, la collettivizzazione delle terre. L'assemblea, poi, è stato uno strumento chiave per il superamento del clientelismo e di corruzione nascosti dietro ad un improprio utilizzo del Plan de Empleo Rural **[6]**.

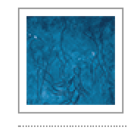
Politica ed economia divengono, attraverso il processo assembleare, parte integrante della vita dei cittadini. In questo senso si può parlare di Marinaleda, come esempio riuscito di potere popolare **[7]**. Le riunioni, che si tengono nel "Sindicato" – luogo che ospita anche iniziative ricreative e culturali - rivestono un momento di socializzazione. Esistono poi dei rituali e regole che ridefiniscono l'identificazione e il comportamento dei suoi componenti e la prospettiva delle mobilitazioni come un momento collettivo molto forte. Da qui è giustificata la valenza sociale, e non solo politica, che ha la partecipazione alle assemblee nella vita comunale.

Sebbene sia una realtà assembleare non si può negare la centralità della figura di Gordillo. Non si deve, però, immaginare che il sindaco possieda un potere illimitato e indiscusso, e che l'assemblea sia qualcosa di manipolato: l'unico potere posseduto dal sindaco è la sua capacità di influenzare ideologicamente e simbolicamente i suoi concittadini. Come aggiunge Antonio nel corso dell'intervista: "Ognuno può avere la sua opinione. Certo non potranno pensare tutti quanti come noi, anche qui c'è gente che si oppone. Qui è una minoranza, come si vede dai risultati elettorali. La cosa che ci permette di andare avanti è che se si ha un problema, si risolve tra la gente, confrontandosi l'un l'altro." D'altronde il percorso per la costruzione del potere collettivo è, nella realtà di Marinaleda, solidamente legato al contributo, al sacrificio, alla capacità organizzativa di Gordillo, e mettere in questione la sua persona implicherebbe mettere in discussone anche il potere collettivo e i progetti da esso realizzati (Talego Vázquez, 1996): "Stiamo parlando di una cosa grandissima"- dice con orgoglio un intervistato che da sempre ha lottato al fianco del sindaco- :"El loco del Alcalde", dicevano, ridevano di lui, e dicevano che trovare lavoro per tutta quella gente sarebbe stato impossibile. E invece ha tolto la terra ad uno dei più forti uomini di tutta la Spagna."

La cooperativa: L'Humoso e la *Nave* tra lotte pacifiche e solidarietà

A solo un anno dalle prime elezioni, nel 1980, a Marinaleda, grazie al Soc, si organizzò uno sciopero della fame collettivo di tredici giorni a cui parteciparono 700 persone. Uno sciopero della fame contro la fame : rivendicare un salario più alto e un'attuazione più autentica del Empleo Comunitario. A partire da questa prima manifestazione iniziò la lotta per la terra e l'occupazione di fondi (Pilar del Rio, "Seguiremos hasta que sepan que en Andalucía hay hambre", El País, 17 Agosto 1980) .





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

La conquista più importante fu sicuramente quella dell'Humoso, ex-feudo del duca dell'Infantado. Grazie alla conquista di queste terre, fu possibile la creazione della cooperativa *Humar-Marinaleda* – a struttura orizzontale - costituita da un'azienda agricola, l'*Humoso*, i cui prodotti vengono per una parte destinati al consumo locale, e per lo più lavorati nella fabbrica delle conserve, la *Nave*.

Tutto ciò fu possibile dopo anni di lotte e sacrifici. La costanza e la determinazione, che li accompagnarono, si leggono chiaramente nel racconto di un bracciante che ancora oggi, con gli occhi pieni di entusiasmo, mi spiega:"Per giorni e giorni, abbiamo fatto nove chilometri partendo da qui fino alla terra dell'Humoso. Tutti i giorni sotto il sole, andavamo tutte le famiglie. E ogni giorno la polizia ci cacciava, ma per noi non era un problema, nessuna fatica e sofferenza poteva fermarci: "torneremo domani!". E' la malvagità del capitalismo: ci riparavamo sotto il sole sfruttando l'ombra di un viale alberato, perché faceva molto caldo. Dopo pochi giorni, tornando, trovammo gli alberi tagliati. Continuammo ad andare tutti i giorni, ogni giorno ci cacciavano e noi "domani torniamo", e l'indomani ancora "domani torniamo".

Dopo più di dieci anni di rivendicazioni, infatti, lo Stato (l'Instituto andaluz de reforma y desarrollo agrario) concesse nel 1991 un totale di 1159 ettari e nel 1997, i braccianti divengono gli unici proprietari collettivi di quella terra e dei prodotti che vengono coltivati. Nel 1999 viene ,poi, attivata la prima industria a Marinaleda, la Nave.

Dallo Stato nascente al processo di costruzione identitaria

Marinaleda, oggi, è un comune di quasi tremila abitanti La garanzia di diritti essenziali è stata resa possibile, come visto, non solo da un'economia che - essendo al servizio della società – è mossa da principi di solidarietà e cooperazione, ma anche dall'utilizzo responsabile del denaro pubblico, da una giunta comunale che ha rinunciato allo stipendio, dal non essere necessaria la presenza di polizia locale. Nonostante il caso preso in esame risvegli millenarie problematiche – la dicotomia tra societa-comunità, la politica come professione, democrazia plebiscitaria o oligarchia democratica e molto altro ancora **[8]** - e lascia spazio ad ampie contraddizioni, ciò che è innegabile è che l'utopico progetto di Marinaleda, non solo ha dato la possibilità ai cittadini di autodeterminarsi creando una Comunità, ma ha dato anche la forza ai comuni vicini, e non solo, di immaginare e rischiare l'impossibile **[9]**.

Dalle interviste fatte, e dai dialoghi, non si può fare a meno di notare la frequenza con cui ricorrono alcuni termini: lotta, cooperativismo, pace, costanza, solidarietà, comunità, coerenza, fiducia. Sintesi degli elementi identitari che – nel nostro caso - ci consentono di parlare di comunità - e che loro stessi si attribuiscono in un processo di autodefinizione - sono presenti nella bandiera comunale: il verde dell'utopia, il bianco della pace, il rosso della lotta, la colomba della comunità, il villaggio che rappresenta Marinaleda e la sua gente, il sole e la terra, valori essenziali legati alla vita.

Le numerosissime lotte a cui gli abitanti di Marinaleda hanno preso parte sono fondamentali non solo nella conquista dei diritti, ma anche come strumento di cementificazione del senso di appartenenza e di comunità che in maniera virtuosamente circolare ha alimentato la causa comune. Tutte le lotte che furono intraprese si caratterizzano per un altissimo livello di partecipazione e costanza: "ha partecipato tutta la città- mi racconta un intervistato- incluse le donne. Anzi soprattutto le donne. Le donne nelle nostre lotte hanno giocato un ruolo fondamentale. E ancora c'è molta strada da fare". Un'altra forma di partecipazione collettiva molto particolare è quella del lavoro volontario. Il più particolare è quello de los *domingos rojos* che vede tutti i cittadini del comune prendere parte attiva ai lavori pubblici necessari alla comunità.

Un elemento distintivo è sicuramente il cooperativismo, principio guida di ogni scelta politica, e non solo, come già visto, in campo economico. Momento distintivo delle politiche di Marinaleda è ,infatti, la risoluzione del problema abitativo, gestito attraverso l'autocostruzione delle case. L'amministrazione mette a disposizione del neocostrutture terreni, consulenza di un architetto e un tecnico comunale, che seguono i lavori e mettono in piedi un progetto, la cui realizzazione avviene assieme all'autocostruttore e alcuni muratori. I materiali vengono pagati attraverso il Per della Giunta andalusa. Le ore di lavoro messe a disposizione vengono convertite in salario lavorativo detratto all'importo totale dovuto (15 euro mensili da estinguere in 133 anni).

Un sentimento molto forte è quello della pace, come dimostra l'assenza di qualsiasi episodio di violenza anche nelle manifestazioni più dure: "l'unica violenza è quella che possiamo fare a noi stessi: la fame per combattere la fame", mi ha spiegato uno dei veterani delle mobilitazioni. E ancora racconta una madre lavoratrice: "Se parli con mio padre, lui non si pente delle scelte che ha fatto, perché quello che ha fatto ha consentito a suo figlio e suo nipote, di avere una casa, un lavoro. A Sevilla andarono 80 donne: anche mia madre andò, restò, anche se la picchiavano ogni giorno".

Altri elementi sicuramente presenti sono la volontà e la fede, senza fede in quello che sembrava un'utopia irrealizzabile (abbiamo visto come agli inizi delle mobilitazioni venivano definiti come *locos*, pazzi) , senza questi elementi sicuramente non si sarebbe trovato il modo di continuare con costanza e coerenza quello che era un obiettivo comunemente prefissato: "Con lotta e fede, con volontà , con l'essere convinti di quello che si sta facendo - mi spiega un anziano- "io ho lottato per tutto la vita, e lottare mi ha dato vita."

Un altro elemento importante è stato poi il non dimenticare mai le proprie radici e soprattutto le radici dei propri valori, quelli della giustizia: "Nella mia vita sempre ho fatto la stessa cosa. In tutti i campi ho sempre lottato e condiviso, però lottato con la pace e con coerenza. L'onore è quello che serve nella politica, la coerenza, la sobrietà, dove c'è troppo denaro le persone si smarriscono. I soldi non si sprecano per cose

inutili se ci sono questi valori. Viviamo la sfortuna del fatto che a tutto il mondo piacciono i soldi. Qui no, qui ancora no, i soldi sono soldi sociali."

Valori come l'amore e la nobiltà d'animo: "La lotta – dice Juan - è soprattutto amore, amore per chi è con te, autoconvincimento e disciplina, una delle cose fondamentali. Altrimenti si rischia che ognuno vada per fatti propri, una sola maniera di agire, una sola forma. La nostra è una pace sociale, anche se ti colpiscono non rispondi. Se hai un fucile puntato alla testa mentre sei steso a terra, lì ci vuole molta forza per non lasciarsi spaventare e per non reagire. Noi avevamo però dalla nostra la nobiltà, la nobiltà di non contestare, loro avevano l'arma. E l'arma contro la nobiltà vince sul momento, ma non a lungo andare."

Quando si parla di comunità solitamente si intende un forte senso di appartenenza che tende a spingere i membri a una chiusura verso l'interno ed ad identificare in qualcosa d'altro un nemico comune (Tonnies, 1979) . In questo caso ci troviamo però d'innanzi a una comunità che sembrerebbe molto predisposta all'Altro, allo straniero, al diverso. Una comunità unita al suo interno ma poco diffidente verso l'esterno. Lo dimostra l'esperienza di diversi immigrati che arrivano a Marinaleda e qui riescono a costruire una propria vita serenamente: " E da allora – racconta un giovane senegalese - tutto benissimo: una casa, il lavoro all'Humoso, quando ho bisogno di qualcosa di particolare posso sempre contare sull'aiuto della gente. Il sindaco mi ha aiutato a sistemare i miei documenti. Così riesco ad andare avanti felicemente." Il senso di comunità e di appartenenza viene sottolineato, come visto, da molti episodi. Anche chi lavorava ha rischiato più volte di perdere lavoro per prendere parte alla lotta comune, così come è altissimo il livello di sostegno attivo di Marinaleda nelle lotte di altri comuni andalusi.

Per quanto riguarda "il nemico", la minaccia esterna è vista collettivamente nei latifondisti e nel capitalismo, ma anche nello Stato, che viene percepito come sordo alle necessità e corrotto: "Questo modello- afferma durante l'intervista Gloria, una giovanissima delegata comunale - può essere riprodotto in qualsiasi posto ma manca la volontà politica. Bisogna lavorare per la gente. Non può esserci politica senza etica, e soprattutto la politica deve comandare l'economia. Molti movimenti che stanno nascendo ora come gli indiñados **[10]** nascono per reclamare questa mancanza di etica."

L'immagine che emerge, nella nostra trattazione, della popolazione di Marinaleda, è confermata, come visto, anche dalla rappresentazione che essi danno di se stessi. Elemento che conferma ancora di più un forte carattere identitario. Anche se la comunità di Marinaleda può essere identificata con tali valori, ovviamente non si può pensare a questo luogo come un isola felice dove non si pongano problemi e contraddizioni: "Si può parlare di una comunità - mi dice un'intervistata - quella che si vede nella bandiera, ma ovviamente anche noi abbiamo i nostri problemi perché l'essere umano è egoista. Però non c'è dubbio che questo sistema funziona, che stiamo andando avanti con successo nel nostro progetto. A livello politico, economico e sociale c'è ancora molta strada da fare".

Basti pensare soltanto al livello di istruzione e al livello di dispersione scolastica, un problema legato sia alla mentalità della cultura del campo ancora radicata, che alle mancanze dello Stato: "Deve essere insegnato ai bimbi che se vogliono qualcosa devono ottenerlo con lo studio. La colpa principale è della politica. Come si fa a progredire se non si da importanza allo studio? L'educazione, deve essere alla base di tutto, il campo sempre sarà lì." Come visto l'inseguire un'Utopia, a Marinaleda, è una costante ridefinizione del valore della democrazia come opportunità, sia di eguale accesso che eguale partenza (v. Sartori, 1987).

Utopia: ritorno alla politica e alla comunità

"La politica allora non è più politica, ma piuttosto una matrice destinata a generare qualcosa come il "nuovo essere in Cristo" di san Paolo; l'età matura dell'umanità, che metterà fine all'infantilismo odierno[...] un tale genere di politica presuppone che il mondo venga radicalmente cambiato affinché possa nascere la nuova bellezza.*"* (Rorty, 1995, p.57).

Il caso di Marinaleda aiuta ad evidenziare, non solo come ogni soluzione all'attuale crisi individuale e societaria debba essere ricondotta alla storia del singolo contesto territoriale, ma soprattutto come sia necessario rileggere la politica come forza potenziale e trasformatrice di costruzione dialettica collettiva del concetto e contenuto stesso di democrazia sociale. Come dimostra l'espandersi dell'esperienza di Marinaleda in Andalusia, territorio dagli stessi presupposti struttuarli. Il successo di Marinaleda rappresenta un sostegno, non solo attivo ma di esempio, nella reale possibilità di cambiamento.

Il processo intrapreso dal comune sivigliano, è stato possibile grazie ad una particolare ricostruzione della definizione identitaria e dei meccanismi di socializzazione collettiva sulla base della rielaborazione positiva degli elementi sociopolitici presenti nel territorio, sotto la spinta di un progetto utopico. Ed è proprio all'interno dei dibattiti delle assemblee che nasce l'*uomo nuovo* (espressione utilizzata dalla gente di Marinaleda per autodefinirsi nel momento della transizione) :l'uomo che liberato dalle paure, dalle oppressioni del franchismo è ora pronto a rivendicare i propri diritti.

La terra è sia un valore ideale, sia un bisogno concreto: rappresenta il simbolo della vita, e la pari possibilità all'interno di una comunità di accesso alla vita, ma rappresenta anche concretamente un luogo, una storia con sue specifiche e particolari caratteristiche ed esigenze. La collettività non si è dissolta dimenticando - una volta ottenuto il bene concreto - non solo le proprie origini - quelle di giornalieri - né tanto meno i valori che ne hanno costituito la base, l'essenza. Una collettività che ha trovato la forza e le basi per immaginare una comunità differente.

Non possiamo, quindi più pensare - anche se sembrerebbe un paradosso all'interno dell'era del globale - se non in termini di risposte prettamente territoriali, dove centrale diviene il recupero del processo di costruzione collettiva identitaria, necessaria per creare delle basi di realizzazione di obiettivi condivisi, per la realizzazione del bene comune.

Ovviamente tale territorio non può essere pensato se non inserito nella convergenza di livelli interstatali e sovrastatali che l'attraversano. Un elemento di forza, infatti, di Marinaleda è stata l'apertura verso l'esterno, sia in termini di accoglienza- per immigrati, clandestini, nuovi residenti - sia di sguardo politico e progettuale ad ambiti extra-locali. Un altro aspetto fondamentale è stato, in termini di apertura, il conciliare elementi tipicamente comunitari con altri societari, elementi tradizionali con altri innovativi(un esempio l'imprenditorialità cooperativista o la piena parità dei diritti delle donne in un contesto prettamente rurale).

In questo senso la democrazia partecipata deve essere letta come opportunità di continua costruzione e ricostruzione dialogica della definizione di ciò che si vuole ottenere. La forza di tale comunità è rappresentata dall'inseguire un sogno: non la realizzazione e la lotta per un bene comune ma per il bene comune. Raggiungere il bene comune, in una vita la cui essenza- e bellezza- risiede nell'ambiguità e nella complessità, non sarà mai effettivamente realizzabile. Allora saremo sempre in movimento per raggiungere questa Utopia, senza mai dimenticare che per raggiungerla sarà necessaria la costante ridefinizione e costruzione di un Luogo in cui ospitarla.

Un luogo di relazione, storia e identità, un luogo di incontro. Nell'incontro con l'altro si costruisce una memoria comune, che permette una definizione di sé aperta: ogni incontro con l'alterità - che sia essa persona o nuovo spazio - rimetterà in discussione il processo di autodefinizione. Allora ogni singola biografia sarà imprescindibilmente legata a quella degli altri, in una progettualità comune fra singolo e collettività. Inoltre, così, l'individuo, sarà in grado di affrontare con stabilità e consapevolezza i continui cambiamenti del contesto esterno.

Nel caso di Marinaleda, ciò è stato realizzato attraverso un processo di ricostruzione collettiva: dal silenzio dell'oppressione e timore dittatoriale si è riproposto un nuovo momento, un nuovo spazio, un Luogo di nuova socializzazione (l'Assemblea e il Sindacato) in grado di costruire una base identitaria collettiva solida, cementata negli anni dalla lotta e da un vissuto condiviso. Da lì la scelta quasi naturale di scegliere la realizzazione di obiettivi comuni, e collettivamente decisi. La conquista della terra non è stata ottenuta solo da chi non aveva il pane per sfamarsi, ma ha visto al contrario la partecipazione dell'intera collettività.(Anche l'aspetto cooperativista, infatti, mette in luce come ancora una volta sia la volontà collettiva, la comunità, a muovere Marinaleda e non ad esempio, l'economia.)

Bisognerà provare quindi a non essere più stranieri nel proprio Tempo, nel proprio vissuto ma recuperare il proprio protagonismo. Ricreando luoghi di relazione, memoria e identità. Elementi indispensabili per consentire un processo di socializzazione di etica condivisa, e fondamentali per la creazione di una comunità politica che si muova nella realizzazione del bene comune, costruendo relazioni responsabili in difesa si della libertà individuale, ma soprattutto del libero accesso alle opportunità di autodeterminazione e realizzazione della propria persona.

Bibliografia

Aguilera de Prat, Cesáreo R. y Martínez, Rafael, *Sistemas de gobierno, partidos y territorio*, Tecnos, Madrid, 2000.
Arendt, H., *Che cos'è la politica*?, Edizioni *di Comunità*, Milano, *2001*
Arendt, H., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi,* Feltrinelli, Milano, 2006.
Augé, M., *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della modernità*, Elèuthera, Milano, 2009.
Bagnasco, A., *Tracce di comunità*, Mulino, Bologna, 1999.
Bauman, Z., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano, 2008.
Baczko, B, *Utopia*, in Enciclopedia delle Scienze Sociali, Treccani, Roma, 1998.
Benjamin, W., *Angelus no*vus, Tesi di filosofia della storia, Einaudi, Torino, 1962.
Berger,P.,L., Luckmann, T., *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, Il Mulino, Bologna, 2010.
Bobbio, L., *I dilemmi della democrazia partecipativa*, in Democrazia e Diritto, 4, 2006.
Bosco, A., *Da Franco a Zapatero*, il Mulino,Bologna, 2005.
Bourdieu, *La miseria del mundo*, AKAl, Madrid,1999.
Carr,R., Fusi, J., P., *La spagna di Franco, La Spagna di Franco a oggi*, Laterza, Bari-Roma, 1981.
Ferrari Bravo L., *Regioni*, in Negri, A., *Scienze Politiche*, I (Stato e politica), Milano, Feltrinelli, 1970.
García, D., *Como un diamante,* Nueva Utopía, Madrid, 1996.
Giddens, A., *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 1990.
Giovannini, P., Teorie sociologiche alla prova, Firenze University Press, 2009.
González *de Molina, M.* y Parejo, A.(ed.): *La Historia de Andalucía a debate*, *Anthropos Editorial, Barcelona*. 2000.
Marcuse, H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 2003.
Moreno, I., *Identidades y rituales, Antropologia de los pueblos de Espana*, Prat, J., Martinez, U. Contreras, J. y Moreno, I., (eds) Antropología de los Pueblos de España, Madrid, Taurus, 1991.
Pecoriello, A. L. e Rispoli, F., *Pratiche di democrazia partecipativa in Italia* , in
Democrazia e diritto, n. 3, 2006.
Observatorio empleo agrario andaluz, Informe Periodico de Situación 2004, Sociedad Sevilla Siglo XXI, num.1.

Rorty, R., *Campaigns and Movements*, “Dissent”, Winter 1995.
Sartori, G., *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham, N.J: Chatham House, 1987.
Sartori, G., *Democrazia*, in Enciclopedia delle Scienze Sociali, 1992.
Sen, A., *La libertà individuale come impegno sociale*, Editori Laterza, Bari, 2007.
Talego Vázquez, F., *Cultura Jornalera, Poder Popular y Liderazgo Mesiánico (Antropología política de Marinaleda)*, Sevilla, Fundación Blas Infante,Universidad de Sevilla, 1996.
Tonnies, *Comunità e società*, Ed.Comunità, Milano, 1979.
Young,-B. E., Annah Arendt, Bollati Boringhieri, Torino, 2006

Sitografia

www.elpais.com
www.infoelectoral.mir.es
www.manueldelgadoruiz.blogspot.com
www.radtvfuturo.comuf.com
www.sindicatoandaluz.org
www.socandalucia.com

Note

1] L’articolo è basato sull’analisi di dati emersi da un periodo di una mia ricerca sul campo (Marinaleda, 2012) , in cui sono stati utilizzati diversi strumenti qualitativi come l’osservazione partecipante, le interviste biografiche e il colloquio.

2] Il termine comunità è qui utilizzato alla luce dell’analisi critica e del superamento della dicotomia società-comunità oggi ampiamente affrontata (cfr. Bagnasco, 1999) .

3] La democrazia in questo contesto viene intesa come libertà, sia nel suo senso positivo, libertà di, sia nel suo senso negativo, libertà da (Sen, 2007) .

4] Interessante per noi risulta essere la soluzione concettuale e analitica di società locale introdotta da Giovannini (Giovannini, 2009). Secondo l’autore,. non tutti i territorio sono luoghi (bisogna quindi individuare se all’interno di un territorio sono presenti quegli elementi tipici del luogo: identità ,relazione, storia). Non tutti i luoghi esprimono una società locale (è necessario verificare se esiste un senso di appartenenza stabile basato su un percorso di memoria comune orientato a un progetto futuro). La società locale è una costruzione storico-sociale (diviene allora fondamentale ricostruire il percorso dei processi relazionali che hanno portato all’eventuale consolidamento di una struttura sociale e individuarne gli attori che ne hanno preso parte)

5] IULV-CA (Izquierda unida los verdes-convocatoria por Andalucia) ,che ha inglobato il CUT-BAI, alle elezioni municipali del Maggio 2011, ha ottenuto il 71,74% di voti con 9 consiglieri comunali su 11 (www.infoelectoral.mir.es) .

6] Il Plan de Fomento del Empleo Agrario, o Per, (Real Decreto 3237-1983, 23 Dicembre 1983) , è il sussidio agrario che dal 1984, ha sostituito le sovvenzioni del Empleo Comunitario (Cfr. Observatorio empleo agrario andaluz, Informe Periodico de Situación 2004, Sociedad Sevilla Siglo XXI, num.1.). Le sovvenzioni agrarie previste dal Per hanno alimentato i gravi meccanismi di clientelismo e corruzione già esistenti nel mondo rurale. (González *de Molina,* Parejo, 2000) .

7] Interessante è il discorso di Sartori (2002) sulla democrazia e il suo riferimento al potere popolare

8] Innumerevoli sono le problematiche presenti legate alla possibilità di tradurre l’ideale democratico in realtà (cfr. Bobbio, 2006) .

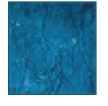
9] L’entusiasmo di Marinaleda si è diffuso in tutta l’Andalusia, come dimostrano le esperienze relative nel solo 2012: da marce e manifestazioni (come il progetto del Sat"Andalucía en Pie", una marcia dei lavoratori, iniziata il 16 Agosto 2012, che percorrerà tutta l’Andalusia. Dopo la prima tappa, che ha visto coinvolte più di 700 persone, il 21 Agosto è stato occupato il Palacio de Moratalla, propietà del Duque de Segorbe per rivendicare la fine del latifondismo) ad occupazioni di latifondi (tra gli ultimi il latifondo Somonte nell’Aprile del 2012 a Palma del Río al grido di “la terra ha un valore sociale e non solo economico”). (Cfr.www.sindicatoandaluz.org)

10]In quasi tutte le interviste, racconti, conversazioni emerge il lato di interesse globale e internazionale delle problematiche politiche locali.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

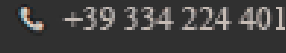
Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France

newsletter subscription
send e-mail to
newsletter@analisiqualitativa.com



www.analisiqualitativa.com





info@analisiqualitativa.com







Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Comprendre l'Utopie : quelle(s) utopie(s) ?
Georges Bertin (sous la direction de)
M@gm@ vol.10 n.3 Septembre-Décembre 2012

L'UTOPIE ESTHÉTIQUE-SOCIALE DES IMAGES PHOTOGRAPHIQUES QUI CONTESTENT LA REPRÉSENTATION CLASSIQUE DES MILIEUX DÉFAVORISÉS : DE SEBASTIÃO SALGADO AUX JEUNES PHOTOGRAPHES DES FAVELAS DE RIO

Katia Machado

katia.machado@free.fr
Docteur en Sociologie de l'Université Sorbonne Nouvelle Paris 3.

« Ne comprendra rien au XXIe siècle, celui qui ne saisit qu'aujourd'hui vivent côte à côte, dans le genre humain, deux espèces dont l'une ne voit pas l'autre : les humiliants et les humiliés [...] La difficulté vient de ce que les humiliants ne se voient pas en train d'humilier. Ils aiment à croiser le fer, rarement le regard des humiliés [...] Ils ont enlevé le casque. En dessous leur tête reste coloniale. » (Régis Debray) [1]

Depuis la fin des années 70, le célèbre photographe brésilien Sebastião Salgado produit des portraits en noir et blanc des personnes touchées par la souffrance sociale. Notamment des populations des pays du Tiers-Monde. Bien qu'il ne s'agisse pas de photographie d'art, ses images priment par la qualité de leur composition esthétique. Les partisans du réalisme social en photographie lui adressent des critiques virulentes affirmant que « esthétiser » ce type de réalité sociale la « dépolitise ». On verra dans cet article que néanmoins c'est justement l' « esthétisation » qui permet à son énonciation photographique de transcender le monde réel mettant en évidence la possibilité d'autres mondes possibles. « L'utopie est un exercice de l'imagination pour penser un "autrement qu'être" du social. » [2]

De manière transversale, nous parlerons également du caractère utopique du projet social au Brésil "Olhares do Morro" qui entreprend de donner aux habitants des favelas de Rio la possibilité de produire une iconographie propre pour ainsi s'approprier de la construction de leur « identité sociale ». L'ambition de cette initiative collective est d'utiliser la photographie comme instrument de transformation sociale. Habitués à être « objet » de représentation du regard stigmatisant, les habitants des favelas défient les détenteurs de la culture dominante, qui leur refusent toute forme de reconnaissance sociale, produisant des images de leur citoyenneté. Il ne s'agit pas de nier le caractère déplorable de la misère qui les entoure mais de faire voir que malgré la précarité des moyens de vie c'est un milieu où il se déploie beaucoup d'ingéniosité, de créativité, de sociabilité. « L'utopie, en ce sens, est l'expression de toutes potentialités d'un groupe qui se trouvent refoulées par l'ordre existant. » [3]

Introduction

Lorsqu'on photographie la condition de vie des gens afin de faire circuler ces images dans la sphère médiatique, celles-ci deviennent un dispositif d'intervention sociale par excellence. D'une part, parce que ce

moyen mécanique de reproduction de l'image dispose de moyens très efficaces de produire toute sorte de croyances sociales. Malgré toute conscience de son effet de simulacre on n'arrive pas à se débarrasser de ses effets du réel. « L'acte de croire est performatif et s'il faut faire croire, c'est pour faire faire. » [4] D'autre part, parce que le genre de représentation en question possède une dimension éminemment politique. « […] La représentation que les groupes se font d'eux-mêmes et des autres groupes contribue pour une part importante à faire ce que sont les groupes et ce qu'ils font. » [5]

La façon classique de représenter les démunis de ce monde consiste à fabriquer une imagerie capable de réduire leur existence toute entière à la faiblesse de leur condition actuelle de vie. On produit des images les qualifiant uniquement par la détresse qui les affecte. Leur environnement social est représenté selon les critères de ce que Bourdieu appelait de « l'économie de la misère » ou « l'économie du bidonville ». Le cadrage n'encadre que ce qui peut le caractériser comme sale, moche, désordonné, incohérent, violent, etc. La composition esthétique obéit aux règles d'un réalisme inesthétique sous prétexte de rapporter de manière neutre la « vérité » de la réalité représentée. Une telle dépréciation de l'identité sociale des personnes photographiées a pour effet, entre autres, de nourrir la croyance en leur impuissance de changer leur vie en une vie meilleure.

Pour sa part, Sebastião Salgado [6] est mû par la conviction que « la photographie peut aider à changer le comportement, à changer le monde » [7]. Il a choisi non seulement de dénoncer et mettre en question certaines réalités de misère sociale mais aussi de faire en sorte que ses images configurent une proposition de changement à d'autres mondes possibles. Pour ce faire, Salgado a adopté un style artistique. « La photo doit conserver un aspect pictural, dit-il. Elle transmet plus de choses qu'une image mal composée. » [8] Et c'est dans cette caractéristique de son discours photographique que l'on trouve une véritable dimension utopique.

Les jeunes du projet "Olhares do Morro" [9], quant à eux, découvrent dans l'expression photographique un moyen d'imposer au regard de la société qui marginalise les habitants des favelas l'image de la revendication de leur droit d'accéder à un mode de vie plus digne. Plutôt que d'attendre que les promesses d'inclusion sociale soient un jour tenues, les exclus font usage de la photographie pour inclure leur groupe social dans le portrait de famille de la société brésilienne. La photographie permet ainsi de donner forme à leur rêve d'une vie meilleure dans l'avenir.

La mise en images des utopies : entre fiction et réalité

Tout d'abord on peut tracer un parallèle entre la photographie et l'utopie. Ni totalement fiction ni pure réalité, tous les deux se situent dans un entre deux. En raison du caractère mécanique du mode de reproduction de l'image, la photographie est censée offrir une représentation perçue comme une extension de la chose représentée. Les effets du réel qu'elle produit semblent lui conférer la capacité de se constituer comme un « réflexe » de la réalité. Pour paraphraser Barthes, dans la photographie le référent adhère. Ce qui veut dire que ce qu'on voit dans une image photographique existe ou a existé. Toute photographie vaut donc comme preuve d'existence de la chose représentée. D'où son pouvoir de nourrir des croyances. Mais est-ce vraiment la réalité réelle ? Non, jamais. Ou du moins pas toute réalité. La photographie montre ce que le photographe a décidé de faire voir ; et plus important encore, de la façon et du point de vue qu'il a choisis. Parfois, il choisit de montrer ce qui peut encore exister. Mais quoi qu'il en soi, il s'agit toujours d'une reconstruction de la réalité. D'une fiction en ce sens.

L'utopie, quant à elle, pour une part se rapporte à la réalité. Premièrement parce qu'elle se réfère à la réalité présente qu'elle vise à renverser, et deuxièmement parce qu'elle « est située dans notre monde, tel qu'il sera transformé par le temps » [10]. Elle se fait reconnaître comme une « réalité à venir ». Mais pour que cette promesse d'avenir puisse avoir ses chances de se concrétiser, l'utopie doit motiver de faire passer à l'action les agents capables d'opérer une telle transformation. C'est ici qu'elle rejoint la fiction afin de mettre en jeu son pouvoir de jouer sur l'imagination. Or, l'imagination a la vertu de nous faire entrevoir à quoi peut ressembler « l'être autrement du social ».

Toutefois, l'objectif de communication de la photographie et de l'utopie ne coïncide pas toujours. Cette dernière a invariablement pour tâche de s'opposer au système en place et de proposer d'autres mondes possibles. Elle est incontestablement un instrument de la critique sociale. Tandis que le rôle de cette première est tout à fait discutable. La photographie se positionne contre le pouvoir lorsqu'elle le contredit ou le stigmatise ; mais peut également être à son service lorsqu'elle montre la réalité sociale déplorable de manière à la faire percevoir comme étant de l'ordre naturel des choses. Mais que ce soit pour légitimer ou renverser l'état de choses établies la sentence est sans appel. Il n'y a pas de représentation photographique du monde social « innocente » parce que la photographie est une « modalité de pouvoir ».

L'usage de la photographie comme outil de transformation sociale

Dans ses analyses sur le pouvoir d'intervention des représentations du monde social sur la réalité elle-même, Bourdieu montre que les rapports de communication « sont toujours, inséparablement, des rapports de pouvoir » [11]. Puisque les classes dominantes détiennent le contrôle de la production de leur propre image et de celle des classes dominées, elles se servent des représentations censées reproduire de manière objective la réalité sociale pour, d'une part, se faire percevoir comme elles se perçoivent ; et, d'autre part, obliger les dominés « à prendre sur eux-mêmes un regard et un jugement d'étrangers » [12]. C'est ainsi que le symbolisme social, au travers duquel la société dans son ensemble se reconnaît en tant que telle, contribue « à la légitimation de l'ordre établi par l'établissement de distinctions (hiérarchies) et la légitimation de ces distinctions » [13].

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.cor

Au sens de Bourdieu, représenter est une des formes les plus efficaces de construire la réalité car en la façonnant on détermine d'une certaine façon ce qu'elle est. La réalité est médiée par des « systèmes symboliques » qui sont des « instruments de connaissance et de construction » du monde objectif. Et la photographie documentaire est sans doute un de ces systèmes ayant la fonction « de faire voir et de faire croire » en vue « de confirmer ou transformer la vision du monde, et, par là, l'action sur le monde, donc le monde… » [14]

Ce n'est donc pas par hasard que la façon prédominante de représenter les démunis de ce monde consiste à les qualifier uniquement par les aspects dévalorisantes. C'est une mise en image de la négation de leur statut d'acteurs sociaux. La démobilisation par la propagation de la croyance que leur condition découle d'une faute qui ne revient qu'à eux-mêmes. En faisant ressortir les aspects qui valorisent la condition d'existence de ces gens, la photographie de Salgado subvertit les critères idéologiquement compromis par le discours dominant afin de démasquer la mise en œuvre de « la violence symbolique » [15] et d'actualiser le pouvoir potentiel des classes dominées :

« J'ai toujours tenu à respecter les gens le plus possible, dit Salgado, m'efforçant d'élaborer la meilleure composition et de capter la plus belle lumière… Si l'on peut montrer une situation de cette manière – saisir la beauté et la noblesse en même temps que le désespoir – alors on peut montrer à quelqu'un en Amérique ou en France que ces personnes ne sont pas différentes. Mon propos est de faire que les américains regardent l'image de ces personnes en se voyant eux-mêmes. » [16]

Pour atteindre son but, d'une part, Salgado s'occupe soigneusement du traitement de ce qui est dans le cadre. La mise en œuvre de nombreuses techniques photographiques telles que la prise de vue à contre-jour, le contraste de clairs-obscurs, les vues en plongée, la profondeur de champs, le grain, la mise en valeur de textures contribuant à créer une ambiance esthétique émouvante, à mettre en valeur l'expression du visage des personnes représentées et à donner vie à la scène dépeinte. En jouant sur la lumière, Salgado accentue le sens au détriment d'un certain réalisme de la situation représentée. D'autre part, c'est le choix du comment et dans quelles circonstances photographier les gens qui mérite une attention particulière. Ses images ne montrent pas simplement « des hommes en détresse sociale » mais « des hommes en action sociale » malgré la détresse. Le « moment décisif » est pour lui le moment qui cristallise la résistance, le désespoir indigné et non l'abattement des personnages de son récit.

La lecture utopique que la photographie de Salgado fait de la condition d'existence des personnes représentées se caractérise ainsi par la déconstruction de la subjugation du regard méprisant construit par les représentations qui réduisent leur « image de soi » à la faiblesse de leur condition politique et sociale. Subjugation qui relègue les gens des classes défavorisées au classement d'une « sous-classe » d'être humains. C'est ainsi qu'on induit le spectateur d'images, qui se trouve à l'abri des souffrances sociales, à ne pas reconnaître les personnes représentées comme un semblable. Ce qui montre que l'injustice sociale commence à bien des égards dans cette faillite de reconnaissance.

Même combat « socio-visuel » mené par les membres du projet "Olhares do Morro". Au travers l'expression d'un « manifeste visuel » les jeunes photographes eux-mêmes issus d'un milieu socialement défavorisé et visuellement stigmatisé, les favelas, produisent l'autoreprésentation de l' « image de soi » de leur groupe social. Le principal but de leur démarche est de changer l'image négative, teintée d'un certain mépris et de beaucoup de manque d'estime sociale, que les gens des classes favorisées ont des favelas et de ses habitants. Ce changement commence à prendre forme au travers de la conception d'un autre photojournalisme que celui perçu comme allié d'une Presse qui ne sert qu'aux intérêts et au point de vue des classes aisées. Il se manifeste également dans une autre perception de l'image de leur propre personne, que celle dépréciative de leur auto-estime, offerte aux habitants des favelas.

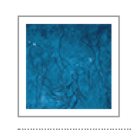
« J'ai beaucoup aimé d'apprendre la photographie car je veux montrer une autre image de la favela. » [17] Cette phrase d'Alan Sousa Carvalho, 14 ans, exprime le sentiment qui est la source commune d'inspiration des jeunes photographes des favelas. Changer les mentalités en changeant le regard. Telle est la dimension utopique de leur entreprise. En contestant la façon prédominante de représenter les personnes des classes populaires et en promouvant une affirmation visuelle des favelas de Rio, les images de ces jeunes constituent une « contre-image » de la favela se présentant comme une alternative critique du discours médiatique qui se veut le discours vrai de ce qu'est la favela. La photographie leur permet ainsi de faire valoir leur propre vérité. Vérité nécessaire à l'affirmation de leur identité sociale. Car, comme Bourdieu l'avertit, « s'il y a une vérité, c'est que la vérité du monde social est un enjeu de luttes » [18].

Le regard utopique à partir d'un point de vue marxiste

Pour un monde progressiste et juste, l'utopien Saint-Simon revendiquait que les artistes soient à la tête de sa gouvernance « parce qu'ils apportent avec eux le pouvoir de l'imagination » [19]. C'est avec l'œil d'un artiste que Salgado témoigne sur la misère du monde. Le style artistique de la formalisation esthétique de ses images invite sans cesse le spectateur à invoquer sa fantaisie pour saisir le récit de ses métaphores visuelles. Le recul de la réalité offert par l'art émancipe le regard lui permettant de voir les aberrations qui passaient inaperçues dans la vie quotidienne. Le fait de ne pas photographier en couleur est le premier élément indiquant l'intention de Salgado de faire en sorte que ses images puissent transcender la réalité de ce qui est représenté. « Dans la réalité rien n'est en noir et blanc : Vous allez vers une abstraction quasi-totale de la réalité. Mais je pense que cela vous aide à l'affirmer beaucoup plus que la photographie en couleur » [20], explique-t-il.

Ce rapport très étroit avec l'art rend la photographie de Salgado vulnérable à la critique de la « dépolitisation » de la réalité représentée. En fait, la question du rapport entre art et politique est l'objet d'un débat plus vieux que la photographie elle-même. L'argument selon lequel l'art n'a pas à se mêler de la





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

politique prend appui notamment sur la très répandue notion kantienne qui définit l'art comme une « finalité sans fin ». Néanmoins, de nombreuses critiques, provenant notamment d'horizons marxistes, montrent de manière irréfutable l'erreur de Kant. Non seulement l'art dispose de moyens très appropriés pour remplir une authentique fonction politique, mais aussi se révèle comme l'un des dispositifs de communication les plus efficaces surtout quand le propos de l'énonciateur et de dénoncer la réalité qu'il énonce. Comme c'est le cas de Sebastião Salgado.

Une fois reconnu le potentiel politique de l'art il reste encore la question de savoir dans quelles circonstances la forme esthétique remplit la fonction de critique sociale. L'orthodoxie marxiste défend l'idée selon laquelle le réalisme est la seule forme correcte de représenter le monde social. En s'efforçant de comprendre la complexité des facteurs qui déterminent la constitution de la réalité sociale, Theodor Adorno et Hebert Marcuse, piliers de la pensée néo-marxiste, démontrent, à leur tour, l'étroitesse de cette position. Ce n'est pas dans la façon réaliste de représenter la réalité sociale que réside le potentiel politique de l'art mais dans la capacité que la forme esthétique possède de rendre concret l'imaginaire, et par là de le rendre communicable. De cette manière, Adorno voit dans le registre utopique la force de contestation de l'art. L'utopie se révèle comme un élément subversif en ce qu'elle représente non seulement la négation la plus radicale de la réalité instituée, mais également la proposition concrète de transformation de l'ordre social établi. Pour sa part, Marcuse fait remarquer que grâce à sa capacité de « rompre le monopole » du discours qui définit « ce qui est réel », de subvertir le mode de perception et de compréhension de la réalité établie, et de transcender « la réalité immédiate », l'art « communique des vérités qui ne sont communicables dans aucun autre langage, il contredit » [21].

Le recours à l'expression artistique fait des images de Salgado de belles manifestations de réalités difficiles à regarder. Ce qui lui vaut le reproche de l' « inauthenticité du beau ». Le beau artistique est certes « inauthentique » mais cette inauthenticité permet de donner une lecture « authentique » de la réalité représentée faisant ressortir certaines vérités qui fâchent ceux qui croient que nous vivons dans le meilleur des mondes possibles. L'une des propriétés expressives du beau soulignées par Ricœur est de « créer du nouveau » car il a la capacité de métaphoriser. Et la métaphore « c'est la capacité de produire un sens nouveau » [22].

Rupture, subversion et transcendance voilà les éléments utopiques qui émergent lorsqu'on adopte la formalisation esthétique du beau pour représenter des réalités sociales desquelles le beau – « en tant qu'une "valeur biologique" propre à renforcer la vie » [23] – a été confisqué. Contre la monopolisation impérialiste de l'esthétique du beau, Salgado, marxiste avoué, s'exaspère :

« Des fois nous qui sommes de l'hémisphère sud nous demandons pourquoi dans l'hémisphère nord vous pensez avoir le monopole de la beauté, de la dignité, des richesses. L'Éthiopie est un pays en crise où les personnes se trouvent dans une condition d'extrême souffrance, mais toujours est-il que les éthiopiens sont probablement l'un parmi les peuples les plus beaux et nobles au monde. Il n'y a aucune raison d'aller là-bas et dénier cette réalité. » [24]

Sur le plan d'une esthétique politique le beau est indéniablement un capital social. On peut voir chez Nietzsche que l'aristocratie a su bâtir la morale de son affirmation l'instituant comme une valeur idéale indiquant une qualité de supériorité des hommes les uns par rapport aux autres. La laideur est, comme le rappelle Adorno, une catégorie que la bourgeoisie appose au prolétariat. C'est pourquoi pour les néo-marxistes l'image de la révolution, en tant que subversion des normes esthétiques imposées par l'ordre établi, doit prendre ses formes selon la loi du beau. C'est ainsi qu'on la rend souhaitable et désirée tandis qu'en l'associant à l'image du laid on affaiblit la puissance de son affirmation. Transformer la réalité représentée c'est peut-être la force politique la plus puissante de la forme esthétique car, comme le souligne Marcuse, le monde fictif qui surgit s'impose comme « plus réel que la réalité elle-même ».

L'esthétique du rêve

« Il faut aller à fond, aider à sentir le monde, dit Salgado. C'est cela qui est capital. » [25] Ce qui aide sa photographie à accomplir cette mission c'est le fait que son esthétique s'inspire notamment du « réalisme magique ». Concept esthétique qui s'oppose diamétralement au concept du social réalisme. L'esthétique du réalisme magique se caractérise par « l'intersection hybride du réel et du fantastique » faisant « ressortir les contradictions de la réalité sociale que le magique cherche à transcender, et à restituer le réel comme un incomplet, voire incorrect, rapport de la totalité de la vie » [26].

Dans son manifeste "Eztetyque du rêve", le cinéaste brésilien Glauber Rocha, qui fut l'un des plus célèbres représentants du réalisme magique, dénonce les dégâts causés par « les rationalismes colonisateurs » qui communiquent d'une façon, pour ainsi dire, quasiment arithmétique le « plus irrationnel de tous les phénomènes, celui de la pauvreté » [27]. De manière que l'observateur colonial l'a toujours comprise mais ne l'a jamais ressentie. Seul un art révolutionnaire, c'est-à-dire libéré de toute forme de répression du rationalisme, peut changer cette donne en comblant le déficit de capacité à sentir le monde. C'est donc sous l'effet du magique que l'esthétique de la photographie de Salgado s'investit d'un pouvoir remarquable d'éveiller des émotions. Ingrédient cité par Ricœur comme indispensable pour faire en sorte que l'utopie puisse « passionner la société » de façon à « la mouvoir et à la motiver » [28].

En guise de conclusion, on dira que la photographie de Salgado relève de l'utopie en ce qu'elle nous fait rêver d'un monde débarrassé des injustices sociales. « Il existe une limite, une frontière pour tout, sauf pour le rêve humain… profère-t-il » [29] En regardant ses images, on a le sentiment qu'elles contribuent à ce que le rêve de changement de notre habituel regard d'indifférence à la souffrance du monde devienne un jour réalité. Changer les mentalités, les comportements est un travail ardu et de longe haleine. Mais il faut bien

commencer par quelque part, n'est ce pas ? La photographie de Salgado a contribué et continue de contribuer à ce changement. « Il n'est pas exagéré d'affirmer que son travail [le projet sur la famine en Éthiopie 1984-1985] a amorcé le processus qui a culminé avec le Live Aid. » **[30]**

Espérons qu'il y aura des suiveurs de Salgado issus du projet "Olhares do Morro". En tout cas, ce que l'on peut à présent affirmer sans risque de se tromper c'est que regarder leur réalité sociale derrière un appareil de photo a provoqué un grand changement dans « la vision du monde » des jeunes photographes des favelas. « "L'éveil du regard", c'est ainsi que j'ai défini la transformation qui s'est produite et est encore en train de se produire en moi » **[31]**, révèle Valteone Silvestre da Silva.

Bibliographie

ADORNO, Theodor W., *Théorie esthétique*, trad. M. Jimenez, Paris, Klincksieck, 1974.
BARTHES, Roland, *La Cambre Claire : Note sur la photographie*, Paris, Éditions de l'Étoile, Gallimard, Le Seuil, 1980.
BOURDIEU, Pierre, *Raisons Pratiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.
- Une classe objet, Actes de la recherche en sciences sociales, Année 1977, volume 17.
- Sur le pouvoir symbolique, Annales 1977, Volume 32.
CAMPBELL, David, *Salgado and the Sahel: Documentary Photography and the Imaging of Famine*, in Debrix, F. & Weber, C., Rituals of Mediation: International Politics and Social Meaning, University of Minnesota Press, 2003, pp. 69-96.
DILAS-ROCHERIEUX, Yolène, L'utopie ou la mémoire du futur : De Thomas More à Lénine le rêve éternel d'une autre société, Éditions Robert Laffont, Paris, 2000.
GOBLOT, Jean-Jacques, Essais de critique marxiste, La Dispute, 2011.
MARCUSE, Herbert, *Vers la libération : au delà de l'homme unidimensionnel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- La dimension esthétique : pour une critique de l'esthétique marxiste, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
PIERRE, Sylvie, *Glauber Rocha*, Cahiers du cinéma, 1987.
RICŒUR, Paul, *Du texte à l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- L'idéologie et l'utopie, Éditions du Seuil, Paris, 1997.
RIST, Gilbert, *Le développement : histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

Notes

1] Régis Debray cité par Jean Ziegler, La Haine de l'Occident, Paris, Éditions Albin Michel, 2008.

2] P. Ricœur, Du texte à l'action, Paris, Editions du Seuil, 1986, p. 388.

3] Ibidem.

4] G. Rist, Le développement : histoire d'une croyance occidentale, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 42.

5] P. Bourdieu, Une classe objet, Actes de la recherche en sciences sociales, Année 1977, volume 17, numéro 17-18, p. 2.

6] Une version résumée de l'oeuvre photographique de Salgado est disponible sur: http:/amazonasimages.com

7] "Sebastião Salgado : Não há limite para o sonho", Jornal de Fotografia, Curitiba, n° 9, 06/1995, pp. 10-12.

8] Texte BNF de Dominique Versavel, "Sebastião Salgado", disponible sur: http://classes.bnf.fr/pages/pdf/salgado/pdf

9] Ce projet a démarré en 2002 dans la Comunidade de Santa Marta sous la coordination du photographe français Vincent Rosenblatt. Les images des jeunes photographes sont disponibles sur : http://www.olharesdomorro.org

10] J.-J. Goblot, Essais de critique marxiste, La Dispute, 2011, p. 193.

11] P. Bourdieu, Sur le pouvoir symbolique, Annales 1977, Volume 32, p. 408.

12] P. Bourdieu, 1977, vol. 17, op. cit, p. 4.

13] P. Bourdieu, Raisons Pratiques, Éditions du Seuil, 1994, Paris, p. 241.

14] P. Bourdieu, 1977, vol. 32, op.cit, p. 410.

15] Ainsi désignée par Bourdieu pour signifier une modalité de violence qui opère par le travail de dissimulation et de transfiguration des pratiques de violence sociale qu'une fois étant méconnue en tant que telle est reconnue comme un acte légitime.

16] Cité par D. Campbell, Salgado and the Sahel: Documentary photography and the Imaging of Famine, University of Minnesota Press, 2003, p. 85.

17] Linha Direta, juin 2004, n° 309.

18] P. Bourdieu, 1977, vol. 17, op. cit, p. 2.

19] P. Ricœur, L'idéologie et l'utopie, Éditions du Seuil, Paris, 1997, p. 386.

20] Transcription de l'entretien avec Sebastião Salgado, Programa Roda Viva, 22/04/1996, p. 16.

21] H. Marcuse, La dimension esthétique, Éditions du Seuil, Paris, 1979, p. 23.

22] Entretien avec Ricœur mené par Jean-Marie Brohm et Magali Uhl. Disponible sur : http://www.philagora.net/philo-fac/ricoeur.php

23] H. Marcuse, Vers la libération, Les Éditions de Minuit, 1969, Paris, p. 42.

24] Cité par J. Stallabrass, Sebastião Salgado and Fine Art Photojournalism, New Left Review n° 223, May-June, 1997, p. 19.

25] Jornal de Fotografia, op. cit.

26] D. Campbell, op. cit, p. 75.

27] G. Rocha, cité in S. Pierre, Glauber Rocha, Cahiers du Cinéma, 1987, p. 130.

28] Les recherches menées par les neurosciences donnent raison à Ricœur prouvant que les émotions sont en effet le seul moteur propulseur de l'action. « La raison toute seule, on peut le démontrer dans l'anatomie et la physiologie cérébrales, ne peut mobiliser quoi que ce soit », affirme, Le professeur et chercher de l'Université de Brême Gerhard Roth. Article publié dans Der Spiegel Wissen, n° 1/2009.

29] Jornal da Fotografia, op. cit.

30] "Man with the golden eye" par Nicholas Wroe, The Guardian, 10/06/2000.

31] Extrait d'article publié en 2005 sur: http://www.ateliedaimagem.com.br/social.html

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





Comprendre l'Utopie : quelle(s) utopie(s) ?
Georges Bertin (sous la direction de)
M@gm@ vol.10 n.3 Septembre-Décembre 2012

COMPRENSIONE DI UN'UTOPIA DI SERVIZIO: RICERCA VALUTATIVA SULLA CASA DELLA SALUTE IN ITALIA, DA SPERIMENTAZIONE A MODELLO

Marco Pasini

paso74@libero.it

Master Teoria e Analisi Qualitativa. Storie di vita, biografie e focus group per la ricerca sociale, il lavoro e la memoria - Università di Roma La Sapienza; Stage a Biblioteche di Roma, L'album di Roma. Fotografie private del Novecento; Ricercatore ne Le borgate di Roma come luoghi significativi della memoria urbana, come risorse umane e premessa per il superamento della dicotomia centro-periferia, diretta dalla Prof.ssa Maria Immacolata Macioti; Ricercatore presso Labos – Fondazione Laboratorio per le politiche sociali; Relatore in Conferenze italiane e europee; Autore di pubblicazioni nazionali e internazionali.

Introduzione

L'articolo cerca di mettere in luce un progetto che rientra tra le numerose iniziative ed esperienze utopiche/utopiste che indicano un'altra via possibile dell'essere insieme: utopie comunitarie, sessuali, urbanistiche, ecologiche, monetarie, eco villaggi, utopie urbane, gruppi virtuali, ecc. Insomma, l'utopia, le utopie antiche e attuali ed il loro impiego/attualizzazione nel sociale, nell'economia e nella politica. Mettere in luce, cioè, quelle numerose iniziative ed esperienze utopiche o utopiste che indicano un'altra via possibile dell'essere insieme. L'Utopia, produzione "principe" dell'immaginario, occupa di fatto il centro della scena sociale se consideriamo il gran numero di movimenti che in tutto il mondo si rifanno ad essa e tentano di pensare un mondo più responsabile.

In questa sede si intende presentare la descrizione di una ricerca valutativa su un'idea portata avanti praticamente ma da pochi solo immaginata e da molti addetti ai lavori considerata "utopica". Un percorso all'interno di una sfera sociale principale, essenziale e quotidiana: la salute.

La riorganizzazione dei servizi costituisce una delle sfide che il Ministero della Salute e le Regioni fronteggeranno nei prossimi anni. Questa ottica impone la costruzione di una nuova struttura polivalente di assistenza sanitaria territoriale: la **Casa della Salute**. L'ipotesi di realizzazione di questo modello ha ricevuto impulso dagli Accordi sulle cure primarie con il coinvolgimento dei Medici di medicina generale nel governo della domanda e dei percorsi sanitari definiti dalla legge finanziaria del 2007 con cui il Ministro Livia Turco fece approvare uno stanziamento di 10 milioni di euro per avviarne la sperimentazione. La Regione Toscana, la prima a sperimentare tale ipotesi organizzativa, ha commissionato alla Fondazione Labos una

ricerca di tipo esplorativo e valutativo per verificare sul campo lo stato di attuazione dei progetti di Casa della Salute.

- Obiettivi e metodologia:

La ricerca, esaminando alcune esperienze in atto di Casa della Salute e quindi le condizioni che le hanno rese possibili e le loro caratteristiche costitutive e di funzionamento, aveva lo scopo di identificarne un modello idealtipico. Avendo altresì un'attenzione particolare al rapporto costi/benefici. L'indagine è stata realizzata con la tecnica del *case study* per poi comparare le sei esperienze di CdS, distribuite tra la Toscana (Castiglion Fiorentino, Empoli e Pisa) e altre regioni (Dogliani - CN, Portomaggiore – FE - e Casamassima - BA).

In concreto si mirava ad ottenere dati empirici sulla funzionalità delle attuazioni di un "modello" di riorganizzazione delle cure primarie pur sapendo che le esperienze avviate sono ancora in fase di implementazione o di sperimentazione rispetto al progetto iniziale. Si è tentato comunque un primo bilancio rispetto agli esiti di funzionamento e di processo più che di output e di valutazione costi-benefici**.** La CdS rappresenta una concretizzazione del passaggio dal Welfare State al ***Welfare Community*** **[1]** e quindi dalla sanità alla promozione della salute, rendendo visibile lo spostamento del baricentro dell'intervento dall'ospedale al territorio e dai servizi ai cittadini.

La mission della proposta progettuale

La costruzione di tale nuova struttura di assistenza sanitaria extra-ospedaliera costituisce il "consolidamento" del secondo "pilastro" del Sistema Sanitario Nazionale che andrà ad affiancare la rete di assistenza ospedaliera.

La "casa della salute" è un'ipotesi di innovazione organizzativa che facilita l'accesso alle cure primarie attraverso una struttura polivalente che opera in un ristretto ambito territoriale (bacino di 5-10.00 persone), essa:

- garantisce la continuità assistenziale e terapeutica nell'arco delle 24 ore e sette giorni su sette;
- assicura un punto unico di accesso dei cittadini alla rete dei servizi e la presa in carico della domanda;
- opera per programmi condivisi, sulla base del Programma delle Attività Territoriali del distretto (PAT), del Piano sociale di Zona (PSZ) e del Piano integrato di salute (PIS) laddove adottato;
- promuove e valorizza la partecipazione dei cittadini, soprattutto delle loro organizzazioni, assicurando forme di programmazione dei servizi e di valutazione dei risultati nei vari presidi e servizi;
- contribuisce alla ricomposizione delle separazioni storiche esistenti tra le professioni sanitarie, realizza concretamente l'attività interdisciplinare tra medici, specialisti, infermieri, terapisti ed integra operativamente le prestazioni sanitarie con quelle sociali;
- organizza e coordina le risposte da dare al cittadino nelle sedi più idonee, privilegiando il domicilio e il contesto sociale delle persone;
- sviluppa programmi di prevenzione per tutto l'arco della vita, basati su conoscenze epidemiologiche e sulla partecipazione informata dei cittadini;
- mantiene, tramite il distretto, rapporti regolari di collaborazione con l'ospedale di riferimento, anche in relazione alla definizione di protocolli per accessi e dimissioni programmate e protette;
- favorisce il controllo collegiale delle attività, e la valutazione degli *outcomes* interno ed esterno ai servizi;
- offre occasioni di formazione permanente degli operatori.

La Casa della salute rappresenta, quindi, un modo per integrare e facilitare i percorsi e i rapporti tra i servizi e i cittadini e restituire alla popolazione una visione unitaria del concetto di "salute". Le politiche di *welfare* non si condensano più esclusivamente nello Stato; ma, come già avviene nelle situazioni più avanzate, si avvalgono di nuovi soggetti che cogestiscono l'intervento sociale, come il volontariato, il terziario sociale e i cittadini in generale. La promozione dell' "*empowerment"* dei cittadini nei confronti della propria salute e dei servizi diviene quindi una condizione essenziale per una efficace "*governanc*e" dei processi ci cura e di assistenza.

Si tratta di una iniziativa che impegna tutti come ha sottolineato l'assessore alla sanità della regione Toscana Enrico Rossi durante l'Incontro Nazionale "La Casa della Salute" : "*Attivare la casa della salute richiede ai cittadini un impegno collettivo per la salute, quindi una loro più alta responsabilità; agli operatori una nuova pratica professionale; ai Comuni una nuova capacità progettuale, quindi una nuova cultura di governo. Tutto per il fine della salute e del benessere sociale dei cittadini.*"

La Casa della Salute ha trovato la sua prima progettazione in Italia a Castiglion Fiorentino, in provincia di Arezzo, dove tutto è partito da un convegno che si è tenuto nel dicembre 2003. L'idea è stata quella di un presidio socio-sanitario territoriale decentrato a disposizione della comunità locale per la promozione della salute, per la cooperazione e l'integrazione dei servizi sanitari e sociali e per la partecipazione diretta dei cittadini e delle loro associazioni al compimento degli obiettivi.
Da questa data il modello si è diffuso in altre realtà territoriali e regionali che ne hanno verificato l'agibilità partendo da modelli di riorganizzazione delle cure primarie sviluppatisi autonomamente. La realizzazione della Casa della Salute a Castiglion Fiorentino trova un impegno convinto e congiunto del Comune (12.000 abitanti), dell'Azienda sanitaria 8 di Arezzo e della Regione Toscana.

Prezioso è l'apporto dei medici di famiglia, che si sono resi disponibili a trasferire i loro studi nello spazio comune della Casa della salute, anticipando l'idea dell'Unità di cure primarie, che poi ha trovato conferma nella Convenzione nazionale. Lo spazio utilizzato è quello del dimesso ospedale di Castiglion Fiorentino (in seguito alla realizzazione dell'ospedale della Fratta come ospedale unico della Valdichiana aretina). In questa struttura si sono accorpati i servizi che erano nelle sedi del Distretto, della Rsa e degli ambulatori specialistici.

"Utopia e realtà" sono le due parole-chiave emblematiche dell'esperienza aretina che sedimenta una cultura favorevole all'innovazione culturale e organizzativa del sistema dei servizi. La Casa della Salute è costituita da équipe territoriali (composte dai medici di famiglia e dai pediatri di libera scelta insieme ai medici della continuità assistenziale), servizi amministrativi, servizi infermieristici territoriali, servizi distrettuali, servizi sociali, prestazioni medico-specialistiche, servizi consultoriali e di degenza extra-ospedaliera. La Casa della salute si configura in una sede fisica e costituisce un centro attivo e dinamico della comunità locale, che raccoglie la domanda dei cittadini e organizza le risposte nelle forme e nei luoghi più appropriati.

Attraverso strumenti quantitativi e qualitativi di indagine, si intendeva raggiungere una serie di informazioni sullo stato dell'arte, gli esiti di *performance* e le prime ricadute sui cittadini di questo modello di intervento. In concreto, dati empirici sulla funzionalità del "modello" per quanto concerne: la capacità di risposta alla "domanda" di servizi locale, il "valore aggiunto" dell'integrazione dei servizi socio-sanitari e dell'operatività in rete - con il coinvolgimento dei cittadini singoli e associati - la valutazione dei punti di forza e delle criticità, nonché degli esiti di tale sperimentazione.

Il progetto consentirà di estendere la conoscenza in termini descrittivi anche ad altre forme di aggregazione dei servizi socio-sanitari-assistenziali che configurano ad esempio, il modello delle "Società della Salute", esaminando le innovazioni che sono in via di sperimentazione sia in Toscana che nelle altre regioni italiane, ed evidenziando connessioni e sviluppi nel raccordo con le Case della Salute. Obiettivo secondario del progetto, ma solo in quanto consequenziale al primo, consiste nel fornire alla Regione Toscana informazioni utili per la valutazione in termini di efficienza e di efficacia, nonché di economicità di tale modello nella prospettiva di creare nuove Case della Salute sul territorio regionale.

Metodi di rilevazione e risultati

La rilevazione è stata condotta in tre fasi o stadi di avanzamento, consequenziali tra di loro. Un primo *step* di ricerca di sfondo è consistito nella raccolta di materiale e documentazione per impostare una *desk analisys*, utile a inquadrare il fenomeno, a evidenziare i requisiti culturali, tecnici e organizzativi di tale innovazione e a fornire un *input* alla fase di indagine sul campo. Il metodo di rilevazione ha le caratteristiche dello "studio di caso", quindi di tipo eminentemente qualitativo e con un approccio relazionale con gli "addetti ai lavori" per raccogliere informazioni, dati, valutazioni che possono aiutare ad analizzare e comprendere meglio l'esperienza.

Tale strumento permette di analizzare in profondità ogni singola esperienza e di evidenziare somiglianze e divergenze tra le diverse realizzazioni. Si basa sul reperimento di documenti illustrativi dell'esperienza, di dati quantitativi sulla tipologia delle prestazioni effettuate, sull'utenza, sugli attori coinvolti (operatori socio-sanitari, enti e organizzazioni dei cittadini), sull'impegno finanziario e sugli aspetti di tipo organizzativo-gestionali della Casa. Inoltre consiste nella realizzazione di una serie di interviste in profondità agli attori del processo (utenti compresi) e ai responsabili delle attività della Casa [2].

Il secondo *step* di ricerca è consistito proprio nell'inviare ai referenti previamente identificati di tali esperienze un questionario con domande quantitative e descrittive sulla struttura e sul suo stato di avanzamento. Infine il terzo *step* della ricerca è consistito nella visita *in loco* alla struttura per raccogliere, sulla base di una griglia orientativa di domande, opinioni e valutazioni dei diretti interessati cercando di mettere intorno ad un tavolo tutte le componenti autorevoli e responsabili dei servizi delle CdS.

La costituzione di un comitato scientifico e l'indagine conoscitiva di sfondo - *desk analisys* - hanno consentito di predisporre un primo questionarioper la raccolta di dati sugli aspetti descrittivi e gli indicatori di struttura e, successivamente, una griglia per l'intervista di tipo qualitativo-valutativo da realizzare in loco con i responsabili che operano all'interno delle Case della Salute esaminate.
Le informazioni acquisite da ciascuna di esse riguardano i seguenti punti di analisi:

- condizioni necessarie per la sua realizzazione;
- requisiti minimi di stato e di funzionamento di tale struttura;
- indicatori di processo;
- indicatori per un modello idealtipico di CdS;
- indicatori di successo.

Tab. 1 - INDICATORI DI SUCCESSO DELLA CASA DELLA SALUTE
- la popolazione conosce bene la struttura e le sue funzioni/prestazioni (Carta dei servizi)

- i cittadini sono soddisfatti delle prestazioni che ricevono
- le organizzazioni dei cittadini partecipano alle decisioni della CdS oltre a svolgere delle Attività complementari a quelle dei servizi della CdS
- i vertici delle istituzioni pubbliche sostengono attivamente e concretamente la sperimentazione o l'avvio dell'esperienza
- vi è una effettiva presa in carico dei problemi di salute del territorio (non solo del singolo paziente, profilo sanitario della comunità, identificazione di problemi su cui intervenire e specifica progettazione)
- dialogo con tutti gli *stakeholder* del territorio (istituzioni pubbliche, altri servizi pubblici e privati, associazioni di volontariato e nonprofit, dei migranti, rapporto con aziende, scuole, università...)
- riduzione degli accessi al pronto soccorso e dei ricoveri impropri
- minor/miglior uso di farmaci (in totale ed eventualmente per tipologia, es, antibiotici, aumento dei farmaci generici)
- riduzione della lista di attesa per qualsiasi prestazione diagnostica o specialistica

Da quanto emerge in modo lineare dagli studi di caso, la CdS permette altresì una **riduzione dei costi della salute** in termini di economicità per tutto il sistema - almeno dal medio periodo - e un maggiore beneficio in termini di efficienza organizzativa e di efficacia delle prestazioni, estendendone la fruizione, ma riducendo significativamente sprechi (es. controllo della spesa farmaceutica) e risposte inappropriate, sia per il drenaggio dei ricoveri che per una maggior tempestività dell'intervento e quindi di intensità tecnico-assistenziale mediamente inferiore. La ricerca termina con l'identificazione delle caratteristiche minime indispensabili o di un comune denominatore di CdS, sapendo che vi possono essere diversi modelli regionali di realizzazione.

Essi si basano comunque sul **paradigma dell'iniziativa** ovvero sul principio di avvicinamento verso i cittadini, a partire dai soggetti più fragili (con malattie cronico-degenerative). Ciò richiede un viraggio della cultura sanitaria nel segno delle tre "P": **prevenzione** delle patologie - previo profilo di salute della popolazione e registrazione dei casi - **promozione** attiva della salute come "bene comune" e **partecipazione** responsabile dei cittadini e delle loro formazioni, anche come coprotagonisti nell'elaborazione delle politiche della salute, dell'attuazione degli interventi e della valutazione dei risultati.

Riflessioni conclusive

Elementi significativi che caratterizzano un'organizzazione utopica, rilevate attraverso fonti orali e documentarie:
- Immaginario istituente; la "visione" di alcuni addetti ai lavori che, partendo dalle loro multiple esperienze e dalle necessità locali e territoriali riscontrate, hanno fortemente voluto costruire una tale dimensione socio-politico-sanitaria.
- Tecniche a rinforzo della dimensione utopica; la nascita di network inizialmente solo virtuali, ma ben radicati nel territorio e professionalmente.
- Presenza di un ritorno alle origini; la qualità, la sicurezza, la comodità in virtù della rivalutazione del ruolo del Medico di base come punto di incontro tra la domanda e l'offerta di cure primarie.
- Idea di purezza o rinnovamento del sociale; la prima caratteristica nel senso di chiarezza delle procedure burocratiche attraverso uno snellimento delle stesse, la seconda grazie ad un'idea nuova che permette e promuove la connessione di diversi attori, realtà associative e istituzionali in ambiti logistici riqualificati e accessibili.
- Isolamento al di fuori del tempo e dello spazio; grazie all'intuizione che supera i limiti amministrativi/gestionali consueti e all'aspirazione allargata insita e a respiro internazionale.

Lo studio di caso ha definito in cosa l'organizzazione oggetto della ricerca sia "utopica": facendo emergere una struttura politico-sociale creata per venire a capo di vizi e problemi concreti. Una realtà, quindi, che può realizzarsi in modo positivo e rinnovarsi in linea alle mutazioni della società nel pieno rispetto del più ampio significato di libertà; un esempio di modello "eccellente" e replicabile.

Tab. 2 - INDICATORI PER UN MODELLO IDEALTIPICO DI CdS
- realizzazione della programmazione annuale (con definizione di modalità, incontri, rappresentanze) e progettazione mirata e continua degli interventi
- valutazione dei bisogni sulla base di un periodico profilo di salute del territorio
- attivazione di strumenti di ricerca epidemiologica, sui casi clinici, sui bisogni socio-sanitari della popolazione, di *follow up* sull'utenza...
- iniziative di promozione ed educazione alla salute (specifiche campagne informative)
- interventi di prevenzione di specifici rischi socio-ambientali per la salute
- partecipazione delle organizzazioni di volontariato ai momenti decisionali, programmatori e di valutazione delle attività e/o forme di collaborazione a seguito di una comune intesa o coprogettazione
- rapporto con l'utenza in carico: elaborazione di un piano assistenziale personalizzato
- definizione di modalità/procedure per la continuità di presa in carico (es. dei pazienti dimessi dall'ospedale da parte dei servizi territoriali)
- numero di protocolli clinico-terapeutici elaborati e condivisi dai medici
- numero di atti condivisi sulla somministrazione farmacologia (es. contenimento e indirizzo farmacologico verso i genericabili)
- modalità di confronto inter/multi professionale: integrazione delle competenze e lavorare insieme da parte da parte degli operatori
- modalità consueta di collegamento (anche per via telematica) dei medici della CdS con i medici ospedalieri
- valorizzazione della figura dell'infermiere nelle forme del Case manager o riconoscendole specifiche responsabilità gestionali (es. ADI)
- modalità di supporto all'autocura/autogestione delle malattie croniche dei pazienti o formazione dei familiari esperti (*family learning*) e di gruppi di auto aiuto
- attività di valutazione delle attività svolte con raccolta sistematica e informatizzata di dati su prestazioni, caratteristiche utenza, esito degli interventi
- utilizzo di strumenti di gradimento dei servizi da parte dell'utenza (soddisfazione e qualità percepita nell'uso dei servizi): quanti strumenti, per quali servizi
- uso sistematico e generalizzato di tecnologie informatiche con cartelle cliniche condivise e ricorso ordinario al teleconsulto
- collegamento/connessione dei servizi/interventi della CdS con la programmazione dei Piani di Zona di o Piano Integrato di Salute

- la risposta alle emergenze ambulatoriali attraverso l'attivazione di un triade infermieristico (risposta ai codici bianchi i verdi)
- attività di prevenzione primaria con particolare attenzione a stili di vita (educazione sanitaria)

La definizione "utopica" di tale assetto scaturisce dalle stesse voci dei protagonisti. Pur certi della buona riuscita della sperimentazione a medio-lungo termine, hanno constatato alcune preoccupazioni per il buon esito futuro ed auspicato, che ne potrebbero ostacolare il percorso da parte delle autorità ufficiali:

- costi non ammortizzabili in breve periodo, con scarsa veridicità della suddivisione per competenze e gestioni;
- difficoltà di inserimento nei programmi sanitari già presenti;
- diffidenza nell'accettare un ammodernamento di pensiero e di fatto;
- impedimenti nel reperire e ristrutturare gli impianti edili.

Tab. 3 - IPOTESI DI FUTURO PER LA CdS
- rimodulazione dei carichi di servizio tra i massimalisti e gli altri
- superamento della figura del medico di Guardia e modello unico di medico pubblico in quanto la normativa nazionale lo consentirà
- revisione o superamento del CUP e responsabilizzazione del medico di MG nello stabilire l'agenda delle prenotazioni in base all'urgenza per i pazienti in carico in particolare da patologie cronicizzati
- responsabilità gestionale accordata all'infermiere da valorizzare come risorsa (Case manager)
- apertura di biblioteche sulla salute nelle strutture e organizzazioni di conferenze sui temi dell'educazione alla salute e prevenzione
- la realizzazione di un "Punto unico" di accesso, di pre-presa in carico e di primo orientamento ai servizi di accesso con conseguente avvio del percorso di continuità assistenziale
- rivisitazione dell'attività specialistica ambulatoriale (con rivalutazione del ruolo dell'infermiere professionale)
- la creazione di un sistema informativo per il monitoraggio e la valutazione dell'efficacia e dell'efficienza della attività svolte dalla CdS
- punto prelievi e radiologia con strumentazione per l'attività diagnostica di base

Come afferma Benigni [3], la sfida più difficile è il **cambiamento culturale** che si vuole portare con la sanità pubblica, mutamento che si vuole portare da una fase immaginaria/utopica ad una condizione quotidiana tangibile e fruibile. Un aspetto importante è la partecipazione dei cittadini alle scelte e ai programmi della CdS attraverso le loro organizzazioni. Per ora la partecipazione è potenziale, perché l'esperienza è in una fase iniziale e non è ancora stata fatta una programmazione annuale concertata e condivisa in modo da passare dall'attuale forma embrionale di partecipazione, attraverso incontri ed assemblee, alla consultazione e con decisione sulle attività programmate.

«È un punto fondamentale perché non c'è CdS senza partecipazione. Bisogna costruire i percorsi partecipativi affinché ci sia consapevolezza per rivendicare e contrattare. Una versione partecipativa nuova è fondata sulla conoscenza. Occorre mobilitare i gruppi di popolazione interessati agli obiettivi che ci proponiamo. Il Chronic Care Model che affronta il tema della promozione per ridurre la cronicità in alcune fasce di popolazione sollecita un tipo di partecipazione singola, delle persone e delle famiglie che devono essere informati per essere in grado di autogovernarsi. Fino a giungere ad una partecipazione nella programmazione. La CdS è un modello flessibile, attento e sensibile che si modella sui bisogni della popolazione che la può gestire perché piccola. Questa è una proposta dove a tavolino torna tutto, ma quando si passa dalla teoria alla pratica non ci vuole niente a trasformarla in un presidio fine a se stesso».

Riferimenti

Convegno nazionale *Nuovi modelli di Governance in Sanità e integrazione socio-sanitaria. Ipotesi di confronto tra alcune Regioni italiane*.Sessione: 2 – *L'evoluzione dei sistemi di welfare regionali in Italia: la centralità del territorio. L'organizzazione dei servizi territoriali (le macro strutture del territorio, i Distretti fra produzione diretta e committenza, il ruolo dei MMG nell'organizzazione delle cure primarie, la "Casa della Salute")*; Università degli Studi di Bologna Polo Scientifico-didattico di Forlì Ce.Um.S. (Centro di Studi Avanzati sull'Umanizzazione delle Cure e sulla Salute Sociale), Società Italiana di Sociologia della Salute; FIASCO (Federazione Italiana Aziende Sanitarie e Ospedaliere). 8-9/04/2011, Ravenna.

Note

1] Il concetto di "welfare community" è nato nei laboratori del lavoro sociale della Fondazione Labos sin dalla sua istituzione, nell'anno 1985, quando contemporaneamente si affermava il concetto di esclusione sociale dietro la spinta dell'emergenza dei nuovi bisogni relazionali e della caduta del legame comunitario.

2] L'indice comprendeva: origine, istituzione e identità della CdS; descrizione di struttura, aree di intervento e risorse investite; funzionamento, organizzazione e processi; stato di avanzamento e sviluppo futuro; valutazione dell'esperienza; valutazione dei responsabili per alcuni aspetti di processo; bilancio in itinere.

3] Referente e ideatore della CdS di Castiglion Fiorentino, prima applicazione in Italia con un progetto pilota risalente al 2003.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





Comprendre l'Utopie : quelle(s) utopie(s) ?
Georges Bertin (sous la direction de)
M@gm@ vol.10 n.3 Septembre-Décembre 2012

L'UTOPIE DE L'ESPACE ARTISTIQUE ET SOCIAL : TRANSFORMER LES CONSCIENCES PAR L'ART

Orazio Maria Valastro

valastro@analisiqualitativa.com
Docteur de Recherche en Sociologie IRSA-CRI (Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques - Centre de Recherche sur l'Imaginaire), LERSEM (Laboratoire d'Etudes et de Recherches en Sociologie et en Ethnologie de Montpellier), Université "Paul Valéry" Montpellier; Maîtrise en Sociologie, Académie de Paris "Sorbonne", Université René Descartes Paris V; Fondateur et Directeur Scientifique de la revue internationale en sciences humaines et sociales "m@gm@" et de la Collection des Cahiers de la revue m@gm@ publiés par l'éditeur Aracne de Rome; Président Association "Les Etoiles dans ma Poche", association de volontariat reconnue Loi n.266/1991 et inscrite dans le répertoire général de la région sicilienne dans la section socio-culturelle et éducative.

L'utopie qui prend corps : éducation esthétique et pédagogie symbolique



Monument pour un Poète Mort (1989), Tano Festa (Roma 1938 - Roma 1988), Parc d'œuvres monumentales Fiumara d'Arte, Villa Margi - Reitano (Messina) : la première œuvre du Parc Fiumara d'Arte, dédiée par l'artiste à la mémoire de son frère, une fenêtre géante sur la mer de dix-huit mètres en hauteur, un tableau de beauté universelle accompagnant le regard sur l'infini (source : Fondation Fiumara d'Arte).

J'ai rencontré Antonio Presti [1], président de la Fondation Fiumara d'Arte, pendant l'été 2011 à l'Art Hotel - Atelier sur mer [2], situé à Castel di Tusa dans la province de Messina. Notre entretien s'est déroulé devant la mer de la côte nord occidentale de la Sicile. Nous avons discuté des projets et des activités de la Fondation au service de l'utopie : donner corps à l'utopie moyennant l'art pour éduquer la communauté à la beauté, cette utopie qui prend corps depuis

1982 en Sicile, pour la transmettre comme futur à un réseaux d'utopistes et aux prochaines générations. Voici quelques thème abordé et pertinents avec la problématique qui fait l'objet d'un numéro de M@gm@, sous la direction de mon ami et collègue Georges Bertin, consacrée à la compréhension des utopies contemporaines.

Discours et pratiques de l'utopie relèvent ici d'un dénominateur commun recouvrant un élément thématique transversal, l'expérience émotionnelle du voyage comme purification par le rêve de l'art en terme de valeurs éthiques. L'utopie donnant forme aux espaces de la conscience humaine pour concevoir le projet d'un monde meilleur (Paul-Augustin Deproost, Bernard Coulie, 2002), s'ébauche par le don des œuvres d'art d'Antonio Presti bouleversant la condition des lieux et sollicitant, en 2006, la reconnaissance institutionnelle de Fiumara d'Arte [3] en tant que Parc d'œuvres monumentales et patrimoine artistique de la région Sicilia. Le sens du voyage dans l'espace-temps-utopique des œuvres du Parc Fiumara d'Arte, nous le retrouvons dans la réalisation de l'Art Hotel entamée en 1990, l'Atelier sur mer conçu en tant que musée permanent d'art contemporaine. Vivre dans une œuvre d'art, la jouissance des chambres réalisées par des artistes, sollicite un parcours orientée par des suggestions et des images. L'éducation à la beauté par le voyage, à partir d'un ensemble commun de schèmes fondamentaux articulant un processus utopique s'apparentant à une quête, s'accompli avec les rites de la lumière inaugurés en 2010, étayant l'expérience esthétique partagée d'états émotionnels. Rendre hommage et célébrer la lumière chaque année par les rites des solstices d'hiver et d'été, dans l'espace-rituel-utopique des œuvres d'art du parc de Fiumara d'Arte et les espaces urbains transposés en espaces utopiques vouées à l'éthique de la beauté, attribue une centralité aux états émotionnels dans la jouissance des œuvres d'art. Le voyage de purification dans la couleur de la lumière et la pureté intérieure, accueille ainsi le rite pour restituer conscience et sensibilité, sens et altérité.

L'éducation esthétique en tant que discours et praxis utopique de transformation des femmes et des hommes à l'encontre de leur idéalité immanente - l'expérience de la contingence et du caractère non définitif du monde - et transcendante - engageant universellement une existence éthique inspirée par la beauté - caractérise ainsi le thème du voyage de purification par la dévotion à la beauté. Les fonctions esthétiques de la relation par l'œuvre d'art entre l'artiste et son public, jouissant de l'expérience éducative par la création artistique, sollicitent la formation de la sensibilité et le développement de la pensée sensible (Lemonchois, 2003). Dans la rencontre avec l'œuvre d'art nous pouvons faire l'expérience de la beauté et vivre d'autres mondes possibles (Vattimo, 1990, p. 20). L'expérience de la Fondation Fiumara d'Arte nous interroge ainsi autour des valeurs de beauté que nous éprouvons et nous accordons à l'expérience sensible des œuvres d'art, inscrivant notre réflexion dans une approche sociologique de l'esthétique (Simmel, 2007) nous conduisant à comprendre le discours et la praxis de l'utopie. Cette utopie qui prend corps dans l'éducation par l'esthétique (Schiller, 1943), conciliant le sentiment et l'éthique dans l'accomplissement de la beauté.

L'éducation par l'esthétique dans la jouissance de l'œuvre d'art rétablit une pédagogie symbolique (Bertin, 2006 - 2010), éduquant par l'art à l'énergie universelle représentée par la dévotion à la beauté : inspiration à un faire utopique vivifiant un nouvel état social et culturel s'opposant au néant qui travaille cette société, consumériste et matérialiste, par l'accompagnement symbolique des rites de la lumière hélant l'accès au régions de la connaissance spirituelle. Quelles sont ainsi les caractéristiques du discours et de la praxis utopique faisant l'objet de notre réflexion autour des utopies contemporaines ? Ce n'est que par une analyse des marqueurs spécifiques de l'utopie (Sfez, 1995 - 1999/2000 - 2001 - 2002), les trais communs dégagés par Lucien Sfez structurant la condition nécessaire de toute analyse portant sur les utopies, que allons saisir les discours et les activités de la Fondation Fiumara d'Arte.

De l'espace-temps-utopique à l'espace-rituel-utopique : l'expérience d'un voyage émotionnel de purification



38ème parallèle - Pyramide (2010), Mauro Staccioli (Volterra 1937), Parc d'œuvres monumentales Fiumara d'Arte, Motta D'Affermo (Messina) : la dernière parmi les dix œuvres du Parc Fiumara d'Arte, symbole de l'illumination des consciences, a inauguré le rite de la lumière des solstices d'hiver et d'été depuis 2010 (source : Fondation Fiumara d'Arte).

L'expérience esthétique reliant l'art et l'éthique, imaginée et réalisée pour être vécue comme un voyage à la découverte de l'origine de la pureté et des valeurs de l'âme, nous permet de considérer deux premiers marqueurs, parmi les cinq dégagés par Lucien Sfez, caractérisant la forme des récit utopiques : le lieu isolé de l'intrigue et les règles de vie hygiéniques.

L'isolement insulaire révèle un espace préservée de toute contamination extérieure, établissant une localisation du récit utopique. Les œuvres monumentales du Parc Fiumara d'Arte, installées dans un lieu vierge de toute forme urbanistique antérieure ou imposant leur matrice à l'organisation de l'espace (Rasse, 2003), déploient la création artistique comme ouverture sur un autre monde possible. L'isolement constitutif de l'œuvre d'art (Vianu, 2001, p. 113), découlant de la valeur esthétique comme fin en soi soustraite aux événements du monde, est converti par la localisation de l'espace artistique étayant l'expérience du voyage comme exploration d'un espace-temps-utopique décelant un nouveau rapport à soi et au monde. L'œuvre

d'art, circonscrivant un espace artistique, préside aux expériences esthétiques éduquant à la valeur émotionnelle de la beauté pourvoyant une valeur éthique. Les artistes chargés par le président de la Fondation Fiumara d'Arte de relier par le rêve de l'art l'âme des femmes et des hommes, vont adhérer à la devise de la dévotion à la beauté, envisagée en tant que respect de la dignité humaine, soutenant l'expérience d'un voyage émotionnel dans l'espace-temps-utopique pour expérimenter la faculté d'être beaux et sensibles au changement par la beauté.

Le musée à ciel ouvert, le Parc d'œuvres monumentales de Fiumara d'Arte, est ce parcours imaginé par Antonio Presti, symbolisant la continuité entre la vie et la mort par le biais de l'art contemporaine. L'espace artistique, cet espace-temps-utopique dans lequel a lieu le voyage émotionnel des visiteurs, accompagne par le rêve de l'art à faire l'expérience de l'esthétique comme expérience de nous-mêmes et de notre relation avec le monde. Le Labyrinthe d'Arien (1990) réalisé par Italo Lanfredini (Sabbioneta 1948) représente, avec les autres dix œuvres du Parc Fiumara d'Arte, la localisation d'un parcours dans l'espace défini par l'œuvre d'art. Cet espace-temps-utopique, par exemple, affirme la valeur de la connaissance par le biais du parcours au sein du labyrinthe, témoignant du choix entre le bien et le mal étayant la valeur de l'appartenance et de la paix, symbolisé par un olivier situé au centre. L'accès au labyrinthe, symbolise une grand-mère, symbole féminine de la naissance, amorçant un parcours initiatique à spirale, s'éloignant et s'approchant à plusieurs reprises de la porte d'entrée. Le voyage de connaissance fondé sur le double lien entre le bien et le mal, sur l'harmonie et l'unité, s'accompli à la sortie renaissant par cette grand-mère, découvrant le minotaure gisant au fond de nous-mêmes, ce monstre qui est notre double. Le voyage émotionnel, clef de l'espace-temps-utopique des œuvres du Parc Fiumara d'Arte, est borné ici à l'expérience esthétique des chambres réinventée par les artistes avec la création de l'Art Hotel. Le voyage est ici envisagé moyennant les étapes émotionnelles auxquelles peuvent s'abandonner les personnes que vont séjourner dans les chambres : espaces sécurisants et isolés de l'extérieur, arrachant un fragment à la continuité infinie de l'extérieur, espaces médians circonscrits et médiateurs avec l'infini (Simmel, 1988).

Le deuxième marqueur, les règles de vie hygiénique, exige la pureté, la pureté de l'âme dans l'expérience du voyage émotionnel en tant que voyage de purification. La dévotion à la beauté, engagement culturel, moral et éducatif, engendre un récit de sauvegarde du monde ravitaillant l'espace-temps-utopique du voyage émotionnel évoluant et se renouvelant en tant qu'espace-rituel-utopique. La dernière œuvre du parc monumental de Fiumara d'Arte, 38ème parallèle - Pyramide (2010), réalisée par Mauro Staccioli (Volterra 1937), symbole de l'illumination des consciences bâtie au haute d'une montagne, à inauguré des pratiques rituelles, les rites des solstices d'hiver et d'été, caractérisant le voyage émotionnel en tant qu'opération cathartique de purification. La Pyramide, symbole de la conscience silencieuse de notre société contemporaine, a été conçue pour restituer à cette dernière une valeur d'engagement et de changement à appréhender par la lumière dans laquelle rallier sa valeur d'être. L'espace artistique devient ainsi cet espace-rituel-utopique autour duquel organiser chaque année un rituel collectif d'un voyage de purification, composant la révélation progressive de la beauté impliquant une participation des corps et un engagement de la personne. La catharsis esthétique est réglée sur le temps du kaïros (Gilonne, 2006), avec sa dimension spatio-temporelle comme intersection de l'espace et du temps où vont se croiser temps horizontal et vertical, pour se purifier dans le voyage entretenant un dialogue spirituel avec l'espace artistique par l'expérience esthétique des œuvres atteignant au transcendant.

Le rite de la lumière se veut un parcours pour relier les consciences, une voie pour engager le futur de la communauté dans la valeur de la connaissance, la valeur de la beauté et de la différence, pour confier avec l'œuvre d'art la valeur de la spiritualité. Le voyage de purification dans la couleur de la lumière et de la pureté intérieure, accueille le rite pour restituer conscience et sensibilité, sens et altérité. Les espaces urbains transposés en espaces-rituels-utopiques voués à l'éthique de la beauté, affirmant par les émotions partagées une éthique de l'esthétique (Maffesoli, 1990) dans la jouissance des œuvres d'art, témoignent de l'engagement de la Fondation Fiumara d'Arte. La réalisation de la Porte de la Beauté [4], réalisé avec la participation et la collaboration des mères et des enfants de Librino, quartier périphérique dégradé de la ville de Catania, encourage une réponse esthétique de la communauté nourrissant le désir d'un futur au nom de l'utopie. Le sens de l'espace artistique urbaine est ici celui de manifester la création comme ouverture sur un autre monde possible, et les célébrations du rite de la lumière sont censés illuminer les consciences dans les lieux du néant pour fixer des lieux de jouissance collective. Ritualiser la rencontre et le partage des émotions avec la participation aux rites de la lumières, dans le but de restituer à notre contemporanéité la valeur de la beauté, la présence et le témoignage dans un autre monde possible par le biais d'un processus maïeutique, établit cet espace-rituel-utopique lui confiant l'espoir d'une spiritualité partagée entre les artistes, les poètes et le public.

La puissance du récit utopique : le mécénat charismatique devient pluriel



Labyrinthe d'Ariane (1990), Italo Lanfredini (Sabbioneta 1948), Parc d'œuvres monumentales Fiumara d'Arte : un parcours à spirale, physique et intérieur, pourvoyant la valeur de la connaissance et de la paix (source : Fondation Fiumara d'Arte).

Le troisième marqueur que nous allons considérer, celui de la toute puissance du narrateur, le maître du récit autour du voyage dans la terre de l'utopie, n'est pas ici le seul maître du jeu : l'utopie ancrée dans la praxis se fonde dans collectivité par la parole des artistes et des citoyens, les comités et les associations. La dévotion à la beauté en tant que force immanente qui doit révéler la communauté à elle-même pour qu'elle fasse lien, est le cœur du discours du narrateur-mécénat présidant aux projets et aux activités de la Fondation Fiumara d'Arte.

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002



« Je sens d'avoir l'innocence et la folie pouvant mettre en marche un mécanisme de révolution ... depuis la Sicile nous allons affirmer la valeur de l'être et avec le choix éthique de la dévotion à la beauté ... et la faire devenir une réalité par la force de la foi et de la discipline, bouleversant ainsi le pouvoir du système par la valeur du faire en faisant devenir l'utopie un modèle de vie concret et d'action. L'utopie ce n'est pas ce que l'on ne peut pas réaliser, elle est ce que le système ne veut pas que l'on réalise ... et si le système veut à présent tuer les rêves niant notre futur, il faut rallier les cordes du futur et remettre aux jeunes la valeur du rêve, puisque quand ont est jeunes il faut rêver et le système ne veut plus nous faire rêver. Nous luttons contre ce néant pour recodifier le vrai sens de la vie qui est le futur, ce futur que nous ne devons pas nier à nos enfants». (Antonio Presti, Président Fondation Fiumara d'Arte)

Le choix de vie d'Antonio Presti, destinant son patrimoine personnel à l'art et à la culture, se soustrayant au début des années quatre vingt, en tant qu'entrepreneur d'appâts publics, aux logiques politiques et mafieuses liées, à un système de corruption et concussion, à été celui un choix éthique au sein d'une Sicile tourmentée sur le plan de la justice et de la légalité. En donnant les œuvres du Parc Fiumara d'Arte à la communauté, à subi des procès depuis vingt ans et la solitude civile avant de faire reconnaitre le Parc d'œuvres monumentales en tant que patrimoine artistique de la région Sicilia. Cette figure charismatique en lutte avec la culture politique et les administrateurs publics, pour réaliser des projets culturels et de démocratie participée, sollicite un processus utopique collectif, le mécénat-utopique devient pluriel disloquant la toute puissance du narrateur du récit utopique dans les discours et les pratiques d'une communauté réuni autour d'une nouvelle éthique de l'esthétique.

Nous retrouvons ici la transformation des récits articulés par Lucien Sfez dans le passage des utopies classiques aux utopies contemporaines, les unes situées en dehors du temps, les autres situés dans une temporalité devenue opératrice de réalité. Cette utopie qui devient plurielle relève du temps u-chronique, opposé à la linéarité du temps chronique des utopies classiques avec des mondes possibles projetées dans le futur (Hudde, Kuon, 1988), et c'est par cette inversion que le récit utopique ancré dans la praxis nous fait ici miroiter la possibilité du voyage émotionnel par la beauté et la spiritualité à l'origine des valeurs de l'âme. Un voyage de suggestions et images organisé par l'espace artistique, un voyage dans la couleur de la lumière et la pureté intérieure en contraposition aux valeurs du néant de l'existence quotidienne. Dans l'espace artistique, dans l'œuvre close en soi qui pourtant baigne dans le plein courant de la vie (Simmel, 2007, p. 87), la mise en jeu du voyage émotionnel, les émotions partagées, le triomphe de la lumière, de la connaissance et de la transcendance pour choisir la valeur de la beauté universelle, attribue aux pratiques rituelles des solstices d'hiver et d'été un rôle narratif et une fonction symbolique utopique et u-chronique.

L'utopie de la création artistique : pratique de transcendance entre institué et instituant



Une Courbe jetée derrière les épaules du Temps (1990), Paolo Schiavocampo (Palermo 1924), Parc d'œuvres monumentales Fiumara d'Arte : l'œuvre, colloquée en pleine campagne à la croisée d'une ancienne voie et d'une nouvelle route, reproduit en vertical les contours du chemin balayés par le vent silencieux de la mer reliant le passé et le futur (source : Fondation Fiumara d'Arte).

Une dernière réflexion sur la pratique artistique nous permet de repenser la relation entre technè et poïésis, l'art en tant que savoir faire et la création artistique, pour saisir la réalisation des œuvres d'art ancrée dans la poïésis moyennant la transformation d'éléments préexistants par le savoir des artistes devenant création d'autres possibles. Le terme technè, avec sa signification de production ou fabrication matérielle, révèle sa signification de savoir-faire adéquat et efficace, occultant le concept de poïésis en tant que création. La technè, en tant que déploiement de la rationalité, signification dominante de l'auto-engendrement de l'homme par la domination et la maîtrise de la nature, n'est pas simplement de la praxis pour la production ou la fabrication du matériel. Sa signification

d'actualisation non naturelle d'un possible, c'est le faire humain créateur accomplissant par la technè ce que la nature n'est pas en mesure d'accomplir. La création artistique en tant que pratique de transcendance est subséquemment tension entre l'institué et l'instituant (Castoriadis, 1975).

Nous allons ainsi concevoir le dernier marqueur repéré par Lucien Sfez relatif à l'imaginaire technique ou social, investi d'un pouvoir surnaturel qu'entraine la transformation immédiate instaurant un monde à son image. La création d'espaces artistiques en tant que vecteurs privilégiés de pratiques rituelles élevant l'œuvre à la question du sens et de l'interprétation (Blais, 2006), éclaircit la vocation de l'artiste et son engagement culturel et moral ainsi que la vocation des œuvres d'art visant à l'éducation par la beauté. Destinant l'espace artistique à une nouvelle éthique de l'esthétique vécue par l'expérience des rites de la lumière, la relation à l'œuvre d'art en tant que quête inépuisable et source de révélation (Fagnart, 2000, p. 103) remet en discussion cet imaginaire technique ancré dans la volonté humaine de se représenter séparé de la nature (Guilbert, p. 9). L'utopie de la création artistique accomplit une épiphanie de la vie sociale, se différenciant du rapport d'exclusion-inclusion fondé sur une vision prométhéennes du devenir humain, joué dans la mise en scène du monde technique occidental de la modernité. L'espace artistique, réenchantant par les valeurs symboliques à partager entre le mécénat et l'artiste, le public et la communauté, soutient un autre rapport existentiel au monde et par cet espace-rituel-utopique, l'expérience du rite de la lumière, opère un virage spirituel et donne à vivre du sens (Jeffrey, 2003).

L'accomplissement de l'utopie défini par la création artistique est la réparation et le rétablissement de la valeur spirituelle détruite par la contemporanéité, restituant la valeur éthique de la vie à la communauté et particulièrement aux jeunes générations. Le rapport symbolique et existentiel au monde est réenchanté par l'expérience du voyage émotionnel dans l'espace artistique, restituant par le code de la beauté le sens du futur et rétablissant par le partage des émotions l'écoute d'une spiritualité perdue, pour éduquer et semer des consciences rénovées.

Documents audiovisuels

- Rencontre avec Antonio Presti, 2001, vidéo, 11 :56 min
http://youtu.be/qMxg26QXsjc
- Anita Sief (réal.), Antonio Presti : son utopie, 2002, vidéo, 09 :15 min
http://youtu.be/NJubbMwQdyU
- FAI Fondo Ambiente Italiano (réal.), Fiumara d'Arte, 2010, vidéo, 04 :02 min
http://youtu.be/eAN_j3XdlGA
Fiumara d'Arte – la pyramide 38° parallèle, 2010, vidéo, 02 :24 min
http://youtu.be/ethxreqKhgE
- BlogSicilia (réal.), Le rite de la lumière à la Pyramide de Motta d'Affermo, 2011, vidéo, 04 :28 min
http://youtu.be/AtnWiv586hM
- Antenna Sicilia (réal.), La Fondation d'Antonio Presti : Fiumara d'Arte inaugure la Porte de la Beauté, 2011, vidéo, 01 :58 min
http://youtu.be/GQ4722CJhtY
- Raimed Magazine (réal.), Le rite de la lumière - Fondation Antonio Presti Fiumara d'Arte, 2011, vidéo, 03 :50 min
http://youtu.be/6gtjkyUQOxs
- Telecolor International T.C.I. (réal.), Entretien avec Antonio Presti Président de Fiumara d'Arte, 2012, vidéo, 13 :39 min
http://youtu.be/_3ygk-oIFyM
- Telesiciliacolor - Rete 8 (réal.), Spécial sur Antonio Presti et Fiumara d'Arte, Première partie, 2012, vidéo, 09 :49 min
http://youtu.be/qEjtvCKMKTA
- Telesiciliacolor - Rete 8 (réal.), Spécial sur Antonio Presti et Fiumara d'Arte, Deuxième partie, 2012, vidéo, 08 :44 min
http://youtu.be/9_SiDl_Ov7M
- Telesiciliacolor - Rete 8 (réal.), Spécial sur Antonio Presti et Fiumara d'Arte, Troisième partie, 2012, vidéo, 09 :38 min
http://youtu.be/K2k3dQmT_rA
- Onda Tv (réal.), Le rite de la lumière - solstice d'hiver, Première partie, 2012, vidéo, 14 :40 min
http://youtu.be/5b6H5I5nd-4
- Sesta Rete (réal.), Première partie, 2013, vidéo, 22 :15 min
http://www.youtube.com/watch?v=1Pp3toB5VZw
- Sesta Rete (réal.), Deuxième partie, 2013, vidéo, 20 :54 min
http://www.youtube.com/watch?v=OQI24tSnz2s

Sitographie

www.librino.org
Site web illustrant les activités de l'association Fiumara d'Arte orientée à la valorisation culturelle et artistique de Librino, quartier périphérique dégradé de la ville de Catania.

www.ateliersulmare.com
Art Hotel - Atelier sur mer, musée d'art contemporaine (Castel di Tusa -Messina). Le site web présente les

chambres et les artistes engagés dans le travail de réalisation des chambres d'art, ainsi que les œuvres monumentales du Parc Fiumara d'Arte.

Bibliographie

Georges Bertin, *La Pierre et le Graal : une expérience de quête initiatique*, Paris, éditions Vega, 2006.
Georges Bertin, *De la Quête du Graal au Nouvel Age : initiation et chevalerie*, Paris, éditions Vega, 2010.
René Blais, « Du sens comme point de départ et de dépassement de la réflexion sur la technique » in Luc Vignault René Blais (dir.), *Culture et technoscience : des enjeux du sens à la culture : approche d'une logique multidisciplinaire*, Québec Les Presses de l'Université de Laval, 2006, pp. 21-44.
Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, éditions du Seuil, 1975-
Paul-Augustin Deproost et Bernard Coulie (dir.), *Utopie : imaginaires européens*, Paris, L'Harmattan, 2002.
Claire Fagnart « Faillite de l'utopie moderne » in Roberto Barbanti Claire Fagnart (dir.), *L'art au XXe siècle et l'utopie : réflexions et expériences*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 99-120.
Yves Gilonne, « La figure du kairos ou l'instant critique dans L'Instant de la mort » in *L'épreuve du temps chez Maurice Blanchot*, Paris, Les éditions complicités, 2006.
Daniel Guilbert, *Réalisme et architecture*, Bruxelles, éditions Margada, 1987.
Denis Jeffreys, *éloge des rituels*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003.
Hinrich Hudde, Peter Kuon, « Utopie - Uchronie - et après : une reconsidération de l'utopie des Lumières » in Tubingen Gunter Narr Verlag, Heinrich Hudd Peter Kuon (dir.), *De l'utopie à l'uchronie : formes, significations, fonction*, Tubingen, Verlag, 1988, pp. 9-18.
Théodore Litt, *L'individu et la communauté*, Lausanne, éditions L'Age d'Homme, 1991.
Myriam Lemonchois, *Pour une éducation esthétique : discernement e formation de la sensibilité*, Paris, L'Harmattan, 2003.
Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, Paris, Plon, 1990.
Paul Rasse, « Utopies de la cité de la sagesse » in Araszkiewiez Jacques (dir.), *L'héritage d'une Utopie : essai sur la communication et l'organisation de Sophia*, Antipolis, Edisud, 2003.
Friedrich Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Floch, 1943.
Lucien Sfez, *La santé parfaite*, Paris, Editions Le Seuil, 1995.
Lucien Sfez, « Préface », *Utopie I, La fabrique de l'Utopie*, Quaderni, n. 40, 1999/2000, p. 5-10.
Lucien Sfez, « Le réseau : du concept initial aux technologies de l'esprit contemporaines », in Daniel Parrochia (dir.), *Penser les réseaux*, Editions Champ Vallon, 2001
Lucien Sfez « La crise du temps et l'utopie de la santé parfaite » in Paul Zawadzki (dir.), *Malaise dans la temporalité*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002.
Georg Simmel, « Pont et Porte » in Georg Simmel, *La Tragédie de la culture*, Paris, Rivage, 1988.
Georg Simmel, *Esthétique sociologique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2007.
Gianni Vattimo, *La société transparente*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.
Tudor Vianu, *L'esthétique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Notes

1] Antonio Presti : président de la Fondation Fiumara d'Arte, né à Messina en 1957, a constitué l'association culturelle Fiumara d'Arte en 1982. Après la mort du père quitte ses études d'ingénierie pour relever l'entreprise de famille à Castel di Tusa, spécialisée dans la production de matériel pour la construction de routes. Il a imaginé un parcours artistique, le Parc d'œuvres monumentales Fiumara d'Arte, symbolisant une continuité entra la vie et la mort pour préserver la mémoire de sa terre par le biais de l'art contemporaine.

2] Art Hotel - Atelier sur mer (Castel di Tusa - Messina), musée d'art contemporaine. La réalisation de vingt chambres, parmi les quarante de l'Atelier sur mer, a été confiée à des artistes de niveau international :
La Bouche de la Vérité (1990), Mario Ceroli (Castelfrentano 1938) ;
Le Nid (1990), Paolo Icaro (Torino 1936) ;
Mystère pour la Lune (1991), Hidetoshi Nagasawa (1940 Tonei) ;
Ligne d'Ombre (1992), Michele Canzoneri (Palermo 1944) ;
énergie (1992), Maurizio Mochetti (Roma 1940) ;
La Chambre de la Mer Niée (1992), Fabrizio Plessi (Reggio Emilia 1940) ;
Sur une Barque en Papier je m'Embarque (1993), Maria Lai (Ulassai 1919) ;
Trinacria (1993), Mauro Staccioli (Volterra 1937) ;
La Tour de Sigismondo (1993), Raúl Ruiz (Puerto Montt 1941 - Parigi 2011) ;
Rêves parmi les Signes (1994), Agostino Ferrari (Milano 1938) Renato Curcio (Monterotondo 1941) ;
La Chambre du Prophète - Hommage d'Antonio Presti à Pier Paolo Pasolini (1995) ;
La Chambre de la Peinture (1996), Piero Dorazio (Roma 1927 - Perugia 2005) Graziano Marini (Todi 1957) ;
Terre et Feu (1996), Luigi Mainolfi (Rotondi Valle Caudina 1948) ;
Porteurs d'Eau (2006), Antonio Presti (Messina 1957) Agnese Purgatorio (Bari 1964) Danielle Mitterand (Verdun 1924 -Parigi 2011) Cristina Bertelli (-) ;
Lunaria - Quartier sans nom (2007), Vincenzo Consolo (Sant'Agata di Militello 1933 - Milano 2012) Ute Pika (Francfort 1957) Umberto Leone (Castelvetrano 1961) ;
Hammam (2007), Sislej Xhafa (Peje 1970) ;
Double rêve (2009), Tobia Ercolino (-) ;
La Chambre de l'Opra (2010), Mimmo Cuticchio (Gela 1948) ;
La Chambre de la Lumière (2011), Gian Luigi Maria dei conti di Francavilla - Pepi Morgia (Genova 1950 - Genova 2011).

3] Sur le territoire de Fiumara, ancien lit d'un fleuve de Tusa (Messina), s'étend le Parc d'œuvres monumentales de Fiumara d'Arte, un musée à ciel ouvert composé de dix œuvres :
La matière pouvait ne pas y être (1986), Pietro Consagra (Mazara del Vallo 1920 - Milano 2005) ;
Monument pour un Poète Mort (1989), Tano Festa (Roma 1938 - Roma 1988) ;
Chambre de Barque d'Or (1989), Hidetoshi Nagasawa (1940 Tonei) ;
Labyrinthe d'Ariane (1990), Italo Lanfredini (Sabbioneta 1948) ;
énergie Méditerranéenne (1990), Antonio Di Palma (Williams Lake 1963) ;
Une Courbe jetée derrière les épaules du Temps (1990), Paolo Schiavocampo (Palermo 1924) ;
Arethusa (1990), Piero Dorazio (Roma 1927 - Perugia 2005) Graziano Marini (Todi 1957) ;
Le mur de la vie (1991), AA.VV. (Gianbattista Ambrosini, Attilio Antibo, Matilde Anversa, Federico Bonaldi, Giulio Busti, Carlos Carlè, Andrea Caruso, Nino Caruso, Yvonne Ekman, Angel Garrazza, Christa Gebhardt, Johannes Gebhardt, Nedda Guidi, Jacò, Livia Livi, Giuseppe Lucietti, Graziano Marini, Alberto Mingotti, Riccardo Monachesi, Pompeo Pianezzola, Giancarlo Sciannella, Vito Vasta, Armanda Verdirame, Maria Villano) ;
38ème parallèle - Pyramide (2010), Mauro Staccioli (Volterra 1937).

4] La Porte de la Beauté (2009), œuvre en terre cuite réalisée après dix ans de travail, est le prélude d'un autre projet, "Troisième Œil Méridiens de Lumière", esquissant un musée à ciel ouvert dans le territoire de Librino, quartier périphérique dégradé de la ville de Catania. La Porte de la Beauté est composé par treize œuvres monumentales réalisées par des artistes de niveau international, 9.000 panneaux en terre cuite ont été appliqués sur cinq cent mètres le long d'un mur de trois kilomètres entrecroisant le quartier comme une blessure.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France